coll. Ath.

SIGILLUM SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDAD. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische Theologische Zeitschrift
1922 3259

XIII. Jahrgang 1896.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6.— für die *Schweiz.* — M. 6.— für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich
Verlag von Aug. Frick
1896.

v.13
1896

88444

Dublin

Dublin

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Hs. Nabholz, Wie lässt sich das kirchliche Interesse in jetziger Zeit und besonders in unsern zürcher. Gemeinden mehren? 1

Prof. Dr. E. Bloesch, Johann Peter Romang als Religionsphilosoph . . . 25

V. Ryssel, Der Einfluss der syrischen Literatur auf das Abendland. . . 43

Dr. R. R. Hoppeler, Die Karthäuser auf Géronde bei Siders 67

M. Lauterburg, Habakuk 74

Lindemann, Die Sonnenuhr des Ahas 102

V. Ryssel, Otto Fridolin Fritzsche 108

Rud. Bär, Einige Untersuchungen über I Mosis 1—3 123

Paul Kind, Ulrich Zwingli und Franz II Sforza (1531) 131

Traugott Ganz, Der älteste St. Galler Catechismus (1527) 139

Rudolf Schöller, Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben 179 195

K. Wismer, Dekan, Der Pfarrer am Krankenbett 220

Literatur 66

Notiz 129

Bücherschau 194 246

Programme: Der Haager Gesellschaft 243

Der Teyler'schen Gesellschaft 245

Wie lässt sich das kirchliche Interesse in jetziger Zeit und besonders in unsern zürcher. Gemeinden mehren?

Von *Hs. Nabholz*, Pfarrer in *Kloten* (Kt. Zürich)

(in der Pastoralgesellschaft Bülach vorgetragen. Febr. 1895).

Es ist keine im besondern Sinne *„wissenschaftliche"* Arbeit, die ich Ihnen hiemit vorlege, sondern eine *praktische* Frage, und zwar eine praktische im eigentlichsten Sinne des Wortes, besonders für uns *Geistliche*, die wir vor allem das Gedeihen unserer Kirche zu pflegen und zu verantworten haben, wie ja auch in der Offenbarung Johannes „der Engel", d. i. der Bischof, das Spiegelbild seiner Gemeinde ist und ihm zuallernächst als Aufgabe zugemutet wird, das zu leisten, was zum Frommen der Gemeinde dient.

Es ist auch keine neue, zum erstenmal in unsere Kreise hineingeworfene Frage, vielmehr eine die Kirche unserer Zeit mächtig bewegende und interessirende und darum immer wieder auftauchende. Sie Alle haben wohl in verschiedenen Kreisen schon Gelegenheit gehabt, diese Frage behandelt oder doch berührt zu sehen. Wir leben ja in einer Zeit *geistigen Kampfes* zwischen den beiden mächtigen, einander diametral gegenüberstehenden Richtungen, des *Materialismus* und *Idealismus* und da kann es nicht anders sein, als dass auch die Kirche und das ganze Gebiet des religiösen Lebens in dieses Ringen um die Weltherrschaft hineingerissen wird! Die Kirche ist aber, neben den Vertretern der Wissenschaft, in erster Linie die von Gott geordnete Anstalt, um die idealen Güter zu verteidigen. Sie hat, je anspruchsvoller und kühner die Mächte des Materialismus auftreten und Eroberungen in grossen Kreisen unseres Volkes machen, um so treuer und energischer für die höchsten Güter der Menschheit, Erhebung des Geistes zu Gott, zu arbeiten. Drum ist es wohl eine nicht genug zu beherzigende Frage und Aufgabe: *Was kann von der Kirche geschehen, um das Interesse für ihre heilige Sache zu wecken, zu heben und zu erhalten?* Und ich möchte hier gelegentlich ganz speziell auf unsere *Zürcher-*, und hie und da *noch* spezieller auf unsere besondern Bezirksverhältnisse hinweisen und so mein Referat möglichst concret und anschaulich gestalten.

A. Vor allem müssen wir darüber ins Klare kommen, was zum *Begriff des evangelischen Gemeindebewusstseins gehört,* um das *Objekt* zu fixiren, wofür wir unser Volk interessieren und in *welcher Art* sich dieses Interesse *äussern* soll. Ich denke, wir stellen uns alle auf den Boden unserer zürcherischen reformierten *Landeskirche,* auf den Boden dieser geschichtlich gewordenen *Volkskirche,* die alle evangelisch getauften und konfirmirten Glieder umfasst, dieser allerdings *weitherzigen Volkskirche,* die Raum bietet für verschiedene religiöse Richtungen, wenn sie nur den Zusammenhang mit Christus, dem Haupt der Kirche, aufrichtig und von Herzen festhält. Unsere Landes- und Volkskirchen sind der Acker der Welt, in den der himmlische Säemann seinen guten Samen ausstreut, auf den freilich auch der Feind, während die Leute schliefen, Unkraut säete, wo aber der Herr dennoch in seiner himmlischen Geduld und Weisheit warnend spricht: „Lasset beides wachsen bis zur Ernte!"

Bei dieser Auffassung von der Bedeutung unserer Landeskirche sind wir uns wohl bewusst, dass sich der Begriff derselben keineswegs deckt mit dem der eigentlichen Gemeinde Jesu Christi, der „ecclesia", d. h. der Gemeinschaft derer, die ohne Rücksicht auf nationale Schranken durch den wahren Glauben an Christum Jesum seines Heiles teilhaftig, von der Welt herausgesondert und dem Reich Gottes eingegliedert sind. Natürlich muss es jeder Landeskirche und jeder einzelnen Kirchgemeinde als Ideal vorschweben, sich dem Herrn darzustellen als eine Gemeinde, die nach Eph. 5, 27 „nicht Flecken, „Runzeln oder etwas dergleichen habe, sondern damit sie heilig und „unsträflich sei," und je näher diesem Ideal eine Kirche und Gemeinde kommt, desto besser, um so mehr verdient sie den Namen „ecclesia". Es erbaut sich demnach, wie Lang in seinem trefflichen Schriftchen: „Über Weckung des evangelischen Gemeindebewusstseins" sagt: „im äussern Rahmen der Landeskirche die jetzt noch viel- „fach verborgene Gemeinde des Herrn, wie etwa der Dom innerhalb des Baugerüstes" — mit andern Worten: „Unsere empirisch ge- „gebenen Volkskirchen sind die wichtige Operationsbasis, von der „aus lebendige Gemeinden sich entwickeln sollen, die mitwachsender „Klarheit sich bewusst sind, sowohl der *Gnadengaben,* die sie von „Gott, durch Jesum Christum empfangen haben, als auch der *Aufgaben,* „die ihnen gestellt sind, „das Salz der Erde" und „das Licht der Welt" „zu sein — Gemeinden, die, wie Joh. sagt, Gemeinschaft haben mit „dem Vater und dem Sohn und durch ihn Gemeinschaft unter ein- „ander — die so zu dem auserwählten Geschlecht gehören, zu der „königlichen Priesterschaft, dem heiligen Volk, dem Volk des Eigen- „tums, dass sie verkündigen sollen die Tugenden dessen etc. (s. Petri 2, 9)". Oder wie *Luther* am Schluss seiner Schrift: „Von der Freiheit der Christenmenschen" es als Forderung ausspricht: „Siehe

„also müssen Gottes Güter fliessen aus dem einen in den andern, „und gemein werden, dass jeglicher sich seines Nächsten annehme, „als wäre er es selber. Aus Christo fliessen sie in uns, der sich „unser angenommen hat in seinem Leben, als wäre er das gewesen, „was wir sind. Aus uns sollen sie fliessen in die, so ihrer bedürfen.“ . . „Zum 30sten: Aus dem allen folget der Beschluss, dass der „Christenmensch lebet nicht in ihm selbst, sondern in Christo und „seinem Nächsten; *in Christo* durch den *Glauben,* im *Nächsten* durch „die *Liebe*, durch den *Glauben* fährt er über sich in Gott, aus Gott „fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer „in Gott und göttlicher Liebe.“

Dies das Ideal einer christlichen Gemeinde und Kirche, mit dem sich ja allerdings unsere uns gegebenen Gemeinden und Volkskirchen nicht decken; dennoch sagen wir: „Verdirb es nicht; es ist ein Segen drin; und gegenüber der vielfach in heutiger Zeit sich geltend machenden Sucht, sich in kleinere Kreise zurück zu ziehen und die allgemeine Kirche vom Schmollwinkel aus zu verdammen oder zu bemitleiden, möchten wir dem Geschlecht unserer Zeit zu Gemüte führen: Halte deine Kirche in Ehren, sie ist doch deine „geistliche Mutter“, der du dein bestes in deiner religiösen Entwicklung verdankst.“

Ist somit unsere geschichtliche, von Gott uns gegebene *Landeskirche* das Gebiet, dem unser ganzes Volk sein Interesse widmen soll, so frägt sich weiter, *wie* denn dieses Interesse sich in einer *lebendigen* Gemeinschaft äussern werde. Vorbild ist da die *apostolische* Gemeinde zu Jerusalem, wie sie in der Apostelgeschichte als bleibender Typus vor uns steht, in der klassischen Charakterisirung: „Sie verharrten in der *Lehre der Apostel,* und in der *Gemeinschaft,* und im *Brechen des Brodes* und im *Gebet!*“ Wir haben also hier die vier Hauptbindemittel der christlichen Gemeinde: 1. die Gemeinschaft der *innern Glaubensüberzeugung,* dann 2. die Gemeinschaft im *Gottesdienst,* 3. die *Sacramentsgemeinschaft* und endlich 4. die *brüderlich-soziale Gemeinschaft.* Vor allem also das geistige, innere Band des gemeinsamen *Glaubens* und *Hoffens*: Ein Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott etc. Dann als notwendige Äusserung desselben die *gottesdienstliche und Sacramentsgemeinschaft*, ohne welche das religiöse Einzelleben verkümmern müsste; endlich aber auch die Gemeinschaft der *Bruderliebe,* wo ein Glied des andern Freuden und Leiden wie seine eigenen empfindet und mitträgt, und die Gemeinschaft der *Arbeit,* wo die Kräfte des Einzelnen zweckvoll und wirksam ausgenützt und wo schlummernde Gaben geweckt und segensvoll verwendet werden!

Wir sehen, überall, nicht blos zu Jerusalem, sondern auch im Grossen der ersten Kirche: die christliche Gemeinde der apostoli-

schen Zeit bildete einen in sich *fest geschlossenen* Verein, dessen Glieder durch den gemeinsamen Glauben und durch brüderliche Liebe eng unter sich verbunden waren, wo alle treu, eifrig, feurig an einander hingen, wo gleichsam *ein* Blut durch die Adern strömte, wo die Vielen, wie sie von *einem* Brod assen und von *einem* Tranke sich tränkten, unter sich *einen* Leib bildeten, von dem es in Wahrheit hiess: „Wenn ein Glied leidet, da leiden die andern mit und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit" (1. Kor. 12,27.). Also die Gemeinde Christi ist ein Verein, wo jedes Glied einen festen Halt, eine Heimat, eine brüderliche Gemeinschaft findet; ein Verein, wo jeder etwas gilt und wo jeder für den andern einsteht, wo namentlich niemand mehr sich verlassen fühlt, sondern wo jede bestürmte Seele, jedes in Not und Schuld, Drangsal und Betrübnis seufzende Gemüt einen Friedenshafen, eine tröstende und helfende Gemeinschaft findet, darin man sich seiner annimmt! *Solcher Gestalt* ist eine Gemeinde und Kirche, die sich ihrer Gabe und Aufgabe bewusst ist!

B. Wie steht es nun damit in unserer Kirche und was fehlt ihr an lebendigem Interesse?

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Betrachtung, zur *Beurteilung des kirchlichen Interesses* in unserm Volk. Wir wollen uns dabei vor *beidem* hüten, vor einem *unbegründeten Pessimismus*, wie vor einem leichten *Optimismus*. *Jener* ist ein Merkmal von *schwachem Gottvertrauen*, von einem Mangel an Zuversicht für die Sache Jesu Christi und der Wahrheit, — *dieser* aber leicht eine *oberflächliche, weltselige Anschauung*, wo man über den Schaden Josephs ohne tieferen Ernst hinwegspringt und bei allen Erscheinungen der Gegenwart mit einem fröhlichen *„all reigth!"* antwortet.

Gewiss leben wir in einer tief erregten, entscheidungsvollen Zeit, durch deren Geburtswehen auch die Stellung der Kirche und des Christentums in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Zeiten des *offiziellen Kirchentums*, des *Staatskirchentums* und des damit verbundenen kirchlichen Zwangs, wo die Kirche von obrigkeitswegen und von der Überlieferung her im Zentrum des öffentlichen Lebens gestanden, sind vorüber und statt dessen ist absolute Glaubens- und Gewissensfreiheit zum Grundgesetz erhoben worden, kein Zwang — oft nicht einmal mehr ein moralischer — nötigt mehr zur Taufe, Konfirmation, kirchlichen Trauung u. s. w. und die kirchliche Stellung des Einzelnen ist durchaus nicht mehr massgebend für das äussere Fortkommen. Ob getauft und konfirmirt, ob kirchlich getraut und offiziell landeskirchlich — oder nicht — das übt keinen Einfluss aus, weder in staatlicher noch in familiärer, weder in ökonomischer, noch in sozialer Beziehung. Wie in der Schule beim Eintritt kein Impfschein mehr verlangt ist, so wird nicht mehr nach Taufschein und Kon-

firmationsschein gefragt, weder bei Verehelichung, noch beim Eintritt in die Lehre oder in ein Amt, höchstens noch etwa in christlichen Anstalten, wie z. B. in den Appenzeller'schen, im evangelischen Seminar u. s. w. Aber hat dadurch unsere Kirche *soviel verloren?* Vielleicht an *äusserer Autorität*, aber nicht an *innerer Kraft!* Dürfen wir nicht die aktive Betätigung unserer Gemeindeglieder am kirchlichen Leben gerade darum um so höher schätzen, weil durchaus kein äusserer, oft nicht einmal mehr ein „*moralischer*" *Zwang* dahinter steckt? — Und zudem hat ja auch *faktisch* die *Zahl* der kirchlichen Handlungen seit der Ära der Kultusfreiheit keineswegs in dem Maasse abgenommen, wie man es im Anfang gefürchtet, resp. gehofft hatte. Im Gegenteil weist ja die kirchliche Statistik der Schweiz allenthalben, gerade auch in unserm Kanton ganz, befriedigende Zahlen auf; und in unsern spezifisch landwirtschaftlichen Gemeinden gehören Unterlassung der kirchlichen Handlungen sozusagen zu den seltenen Ausnahmen. Die Ehrfurcht vor den Gnadenmitteln und das Verlangen nach den Segnungen der christlichen Kirche beruht zum Glück nicht auf Convenienz oder althergebrachter Sitte und Gewohnheit, sondern auf einem tief inneren, angeborenen Bedürfnis, auf einem in der Menschenseele wohnenden Hunger und Durst nach einem andern Wasser, als die löcherichten Brunnen dieser Welt ihr bieten können. Das sehen wir gerade auch an jenem unruhvollen Treiben und Drängen nach einer bessern Lebensstellung, nach einem befriedigenden Dasein, das durch die Massen des Volkes, namentlich der unteren Klassen, hindurchgeht; es ist ein *Unbefriedigtsein*, dem Namen nach „*mit dem äussern sozialen* Loos." in tieferer Wahrheit aber ist es eine Leere und Öde des Menschenherzens, das irgendwie Frieden und Zufriedenheit sucht und dies nun in einem angenehmeren, leichtern *äussern* Dasein zu finden hofft. So erklärt sich uns z. B. jenes erfreuliche Zuströmen von Massen Volkes zu den religiösen Sonntagabend-Vorträgen von Pfarrer Furrer in der Tonhalle, namentlich auch aus den Kreisen der Arbeiter; und das schöne Zeugnis von Riehl, wenn er sagt: „während seiner gegen 40-jährigen Laufbahn des öffentlichen Auftretens sei jedesmal im Saal eine lautlose Stille und atemlose Spannung eingetreten, so oft er in seinen Vorträgen irgend eine Frage des religiösen Gebietes auch nur gestreift habe". — Nein, es ist noch *Leben* da, es schlummern tiefe, heilige Bedürfnisse in der Menschenbrust auch unsers heutigen Geschlechts, es handelt sich nur darum, sie zu wecken und ihnen die rechte Richtung und Nahrung zu geben.

Auch in unserer schweizerischen und *zürcherischen* Landeskirche und unseren Gemeinden ist Leben vorhanden, trotzdem wir im

Gegensatz zu der protestantischen Kirche von Deutschland ein ungeheures Maass von Freiheit, Subjektivismus und Demokratie und viel weniger Kirchenregiment und offizielles Kirchentum haben. Aber wir freuen uns da um so mehr jeder Äusserung kirchlichen Interesses, so der *Opferwilligkeit* für *Erhaltung, Renovierung, Verschönerung* und Neubau der *Kirchengebäude,* für *Erstellung* von *Orgeln, Kirchenheizungen* und dergleichen. Wohl wissen wir, dass schöne Kirchengebäude und glänzende Gottesdienste nicht immer untrügliche Zeichen sind von wahrem religiösen Leben: aber etwas ist doch daran, wenn unser sonst so materialistisch gerichtetes Geschlecht Wert auf ein würdiges Gotteshaus legt. Allerdings ist noch viel wertvoller das Interesse der Gemeinden für rechte mit Geist gesalbte Verkündiger des Wortes und Hirten der Herde, ferner das Interesse für den *Gottesdienst* selber, reger *Kirchenbesuch,* Übung des Gebetes, Pflege des *Kirchensanges, Lesen* des *Wortes Gottes* auch daheim und Erziehung der *Kinder* in der Zucht und Vermahnung zum Herrn. Auch in dieser Beziehung gibt es doch erfreuliche Erscheinungen; es steht mit dem *Kirchenbesuch* mancherorts nicht übel, namentlich in den Städten und in grössern und geistig regsamen Gemeinden, und besonders wo der Geistliche es versteht, mit seinem Wort die Herzen zu packen. Es mehrt sich auch durchgehends das *Missionsinteresse,* die Kirchenpflegen sind bei diesen Dingen liberal, sodass überall die Missionare und die Missionsprediger offenen und gern gesehenen Zutritt haben zu den Kanzeln unserer Kirchen. Für christliche Zwecke aller Art wird *schön gesteuert,* und religiöser *Lesestoff,* wie das „Appenzeller Sonntagsblatt", und „Christlicher Volksfreund", „Für Alle" etc. findet in unsern Gemeinden allenthalben zahlreiche und dankbare Abonnenten. Das alles sind erfreuliche Zeichen, die uns beweisen: Der Herr treibt sein Werk unter uns. „Er ist nun und nimmer nicht von seinem Volk geschieden".

Nun aber die *Kehrseite* der *Münze!* Dass die angeführten Lichtseiten unserer kirchlichen Lage noch lange nicht eine ideale, tadellose Beschaffenheit unseres religiösen Lebens und unserer kirchlichen Zustände bedeuten, das fällt heutzutage keinem, noch so genügsamen Beobachter ein. Vielmehr sind mit den modernen Verhältnissen und dem Geist unserer Zeit so mancherlei Schattenseiten verbunden, dass es eitle Schönfärberei oder ein Beweis von Farbenblindheit wäre, wenn man sich verschliessen wollte, gegen den Ernst unserer Zeit und die mancherlei Gefahren und Schwierigkeiten, die dem Wachstum unserer Kirche nach innen und aussen entgegenstehen.

Es sind *verschiedene Momente,* die einem bedenklichen Überhandnehmen einer kirchlich und religiös *indifferenten* Geistesrichtung

förderlich sind. Einmal der *allgemeine Kulturzustand* unserer Zeit, eine alle Klassen und Stände unseres Volkes durchdringende allgemeine, mehr oder weniger *tief gehende Bildung.* Durch die erhöhte oder doch „modernisierte" Schulbildung, durch den regen Verkehr, durch die Berührung aller Volksklassen, auch der einfachsten und abgelegensten Gemeinde- und Hofbewohner mit städtischen Verhältnissen und mit der grossen Welt ist in alle Kreise eine Erweiteruug von Weltkenntnis und Weltgewandtheit eingedrungen; „stille", von allem Treiben der grossen Welt, von aller Kultur unbeleckt gebliebene Menschenkinder, diese Generation ist im Aussterben begriffen. Die Anschauungen und Gewohnheiten der grossen Welt sind unsern Landleuten keine böhmischen Dörfer mehr; namentlich unsere jungen Leute sind zum grossen Teil „weltgewandte", mit allen Fragen der Neuzeit, mit Aufklärung und Weisheit des Tages wohlvertraute „Allwisser" geworden. — So wenig das auch an und für sich ein Schaden wäre, so liegen doch darin besondere Gefahren, nämlich jener *Wissens-* und *Bildungsstolz,* der so gern mit aller Halbbildung verbunden ist: ein *oberflächliches Absprechen* über alle noch so wichtigen und ernsten Dinge, — weil man sie nicht versteht; ein *hochfahrender Übermut,* der alles verstehen will und alle demütige Unterwerfung unter höhere Mächte und Wahrheiten als „Zopf" und „Beschränktheit" verspottet; eine falsche Eitelkeit, die sich der *Gottesfurcht,* des *Glaubens* als nicht mehr moderner, „veralteter" Art — schämt.

Fördernd für diese Geistesrichtung wirkt unbestreitbar die moderne *offizielle Schule,* deren Durchschnittsgeist auf religiöse Indifferenz, wo nicht auf Verachtung, Anfeindung und Bekämpfung der Kirche und der Religion als einer unnötigen und lästigen Sache — hinausgeht Wird dies auch nicht offen ausgesprochen, so beweist doch die ganze Art, wie die modernen Lehrer den Gemeinde-Gottesdienst ignoriren, den Choral in den Singschulen vernachlässigen und den Religionsunterricht und das Beten in der Schule so freudlos nnd ohne alle Begeisterung betreiben, dass sie blutwenig von dem Einfluss der religiösen Erziehung auf unsere Jugend halten. — Unbestreitbar ist auch, dass dieser religiöse indifferente Geist nur zu leicht Boden findet in einer gewissen *kühlen,* auf *Materialismus* und *Rationalismus* gerichteten Gemütsrichtung, die durch unsere Zeit im allgemeinen und durch unsere *zürcherische* Bevölkerung im besondern hindurchgeht. Unser Volk, namentlich in unserm Bezirk, ist *religiös* lange nicht so *leicht* beweglich und so leicht für Ideale und *christliche* Religion zu begeistern, wie gerade das schaffhauserische, st. gallische und namentlich das württembergische. Wird es einmal von innerer Wärme ergriffen, so geht es allerdings tief und wohnt ihm

Kraft und Constanz inne, aber *bis* es erwärmt wird, dazu braucht es mancherorts viel. Darum findet auf der einen Seite das Sektenwesen in unsern Landgemeinden im ganzen wenig empfänglichen Boden, was wir ja begrüssen, aber auf der andern Seite ist auch für Pflege der Ideale: Bildung, Kunst, Musik, Ausbildung des Geistes und dann für Pflege der Religion, für Gottesdienst, Bibellesen, für die Sache der inneren und äusseren Mission in vielen Kreisen wenig Interesse; die Liebesgaben sind, speziell in unserm Bezirk, verhältnismässig nach der Bevölkerungszahl gering: viele Glieder unserer Kirche meinen immer noch, sie haben gar keine Verpflichtung, da sich mitzubeteiligen, es sei dies vielmehr bloss Sache der Pfarrer, der Pietisten und etlicher solcher Leute, die eine Privatliebhaberei dafür haben. Überhaupt fehlt es vielfach an einem lebhaften, warmen Interesse, an Liebe und Anhänglichkeit gegenüber der *geistlichen Mutter, der Kirche.* Wenn auch, wie oben bemerkt, eine Unterlassung der kirchlichen Handlungen zu den Ausnahmen gehört, so nimmt man es doch mit andern kirchlichen Pflichten und Bedingungen oft leicht. Mancherorts sind die Begehren um *verfrühte Konfirmation* eine wahre Modesache geworden und die Begründung dieser Begehren durch die Eltern und sogar auch durch die Kirchenpflegen — oft rein nur aus Bequemlichkeit und andern nichtswertigen Motiven — lässt nur zu klar und deutlich erkennen, wie wenig Wert da und dort im Grund auf diesen abschliessenden Jugendunterricht und auf die Konfirmation gelegt wird.

Gleichgültigkeit macht sich namentlich auch vielfach geltend bei den *Wahlen* von Kirchenpflegen und andern kirchlichen Behörden. Als vor etlichen Jahren in unserm Bezirk eine offizielle Bekanntmachung der vorzunehmenden Erneuerungswahlen die sämtlichen Bezirksbehörden, die wieder zu bestellen seien, aufzählte, da fehlte nur *eine*, nämlich die *Bezirkskirchenpflege.* Und wenn etwa durch Tod eine Stelle in dieser Behörde innerhalb der Amtsperiode vakant geworden, so fällt es keiner Ober-Behörde ein, von sich aus eine Neuwahl anzuordnen. Wie ganz anders ist das Interesse für andere, oft ganz materielle und mindere Gemeindefragen, für Bestellung der weltlichen Gemeindeämter — die Wahl der Kirchenältesten lässt einen grossen Teil der Gemeinde kalt, ja man wählt mitunter mit Absicht und Berechnung solche Männer hinein, die nicht das geringste Interesse für das sittlich-religiöse Leben der Gemeinde, weder bei der Jugend, noch bei den Erwachsenen in sich tragen, ja die oft nur darum in den Vordergrund gestellt worden sind, „damit sie dem Pfarrer gegenüber etwas Obstruktionspolitik treiben, was für ihn ja „äusserst gesund" sein müsse." — Wie wenig Kenntnis und Interesse nimmt der Laie im ganzen an unserer

kirchlichen Organisation; die *Synode* ist ihm eine fern liegende, kaum dem Namen nach bekannte Versammlung, der „Antistes" tritt jährlich bloss einmal, nämlich bei Anlass des Bettagsmandates, in Verkehr mit ihm, um unsere theologische Hochschule und seine theologischen Lehrer kümmert sich unser Volk, mit Ausnahme der Eltern, die etwa einen Sohn studieren lassen, gar nichts, und ebenso wenig interessiert es sich um kirchliche Fragen. Von einer Notwendigkeit einer Revision des *zürcherischen Kirchengesetzes* hat es jedenfalls kein Verständnis, betrachtet vielmehr diese Bestrebungen als eitel neuerungssüchtige Liebhaberei. Fragen von kirchlichem Interesse, wie z. B. Erstellung eines neuen Gesangbuches, einer neuen Liturgie, Beibehaltung oder Abschaffung des Katechismus, Differenzen über eine christliche Lehre, überlassen unsere Laien ganz ruhig den Geistlichen, sie ereifern sich deshalb nicht im geringsten und selbst bei religiösen Ärgernissen bleiben unsere Leute kühl bis ans Herz hinan. Mag der *Sonntag* noch so entwürdigt werden durch laute Feste und Schaustellungen, mag ein *Gotteshaus* und *Gottesdienst* noch so entweiht oder gestört werden durch rücksichtslose Anlässe, mögen die Heiligtümer des evangelischen Glaubens noch so schmählich angegriffen werden in Zeitungen, in öffentlichen Vorträgen —, ausserordentlich selten wird dagegen reagiert aus der Mitte der Gemeinde, deren geistiges Besitztum es doch ist, das mit frecher Hand angetastet wurde. Kaum da und dort macht sich eine leise Entrüstung geltend wider solche Verunglimpfung, aber lieber nicht öffentlich — immer spielt dabei die Ansicht mit, das gehe ja nicht sie, sondern nur die Pfarrer an, die seien dabei „persönlich" beteiligt und beleidigt, *sie* mögen sich also ihrer Haut wehren. (Wie lange sind in dieser Hinsicht die Zeiten der 39ger Bewegung vorbei!) Ganz anders in der *katholischen Kirche!* Wenn etwa hier ein radikales Blatt sich herausnimmt, irgend eine Einrichtung dieser Kirche zu kritisieren, und an den Pranger zu stellen, so bleibt die Reaktion gewiss nicht aus; nicht bloss die Hierarchie erhebt sich dagegen, sondern das *katholische Volk* selbst verbittet sich solche Angriffe und straft das fehlbare Blatt damit, dass es einfach demselben den Eintritt in ihre Häuser verschliesst. Dagegen bei uns *Protestanten* lässt es das oft völlig erstorbene konfessionelle Ehrgefühl zu, in dieser Hinsicht die unglaublichsten Dinge hinunter zu schlucken und mit Todesverachtung zu verdauen; man abonniert solche Schandblätter immer wieder und unterstützt sie also in ihren Minierarbeiten moralisch und finanziell. Deshalb nimmt auch die öffentliche Meinung im Ganzen so wenig Rücksicht auf unsere Kirche, die man ja ungestraft verhöhnen darf, während dagegen, wo es sich um die katholische Kirche und etwa um die Juden handelt, oft ganz radikal gesinnte

Leute merkwürdig „säuberlich fahren mit dem Knaben Absalom". „Und doch ist religiöse Indolenz weit verhängnisvoller für *unsere* „Kirche, als für die *römische,* weil hier der Schwerpunkt in der „straffen Organisation und in der Aktion der leitenden Persönlich- „keiten liegt, während die Kraft unserer Kirche einzig und allein in „der bewusst gläubigen Gemeinde beruht." (Lang.) Gewiss — sagt mit „Recht die „christliche Welt" — „wenn jede Verhöhnung der evangeli- schen Heilsgüter einen Schrei der Entrüstung seitens der in ihren heiligsten Gefühlen verletzten Gemeinde einen lauten Protest hervor- riefe, es würde mancher Schaden Josephs nicht so klaffend zu Tage treten."

Viel reger ist in dieser Beziehung das kirchliche Bewusstsein in der *niederrheinischen* und in der *freien schottischen* Kirche. Von letzterer machte einst *Dr. Barth* in *Calw* die Bemerkung: „Über eine Frage, um deretwillen bei uns (also in dem frommen *Württemberg*) kein Bauer vors Haus gehen würde, wurde die ganze Kirche Schott- lands bis in die innersten Grundfesten erschüttert." Auch wurde uns aus der *englischen* Kirche von Leuten, die mit den dortigen kirchlichen Verhältnissen vertraut sind, bezeugt, dass daselbst sich ein viel regeres kirchliches Bewusstsein zeige als bei uns. — Ganz besonders sind die *amerikanischen* Kirchenverhältnisse, wenigstens „hinsichtlich des entwickelten kirchlichen Lebens und Interesses, „ausserordentlich viel günsiger als bei uns. Dort auf jenem Boden „gestaltet sich eben die Sache von vornherein insofern vorteilhaft, „dass, wer sich nicht an eine Kirche anschliesst, überhaupt in kirch- „lichen Dingen nichts drein zu reden hat; und wer sich anschliesst, „der bringt in der Regel schon ein religöses und kirchliches Interesse „mit. Jede sich sammelnde Gemeinde hat die Ordnung ihrer Ver- „hältnisse in der Hand und dadurch wird das Gemeindebewusstsein „geweckt und gestärkt; ja schon durch ihre Beisteuern für Bauten, „Pfarrergehalte und dergleichen sind die Leute dort für die Kirche „interessiert. Zur Mitarbeit werden sie sodann noch besonders heran- „gezogen durch die Wahl in den Gemeindevorstand, durch Beschick- „ung der Synodalversammlungen seitens der Gemeindedelegirten, die „Einsicht in das kirchliche und synodale Leben erlangen und zu „Hause davon erzählen und so wächst das Interesse für alle diese „Dinge." Haben Sie nicht auch schon von Schweizern in Amerika, die etwa auf Besuch heimkehrten, sich erzählen lassen, wie dort ganz schlichte Farmer oder Handwerker ein merkwürdiges Interesse und Verständnis für kirchliche Fragen an den Tag legen, wie sie dort gerne Opfer an Geld, Zeit und persönlicher Hingabe bringen und eigentlich stolz darauf sind, an der Kirche ihrer neuen Heimat aktiv sich mitbeteiligen zu können? Daheim wären sie vielleicht so gleich-

gültig für solche Sachen geblieben, wie der Jude gegenüber der Einführung eines neuen Kirchengesangbuches!

Ein Zeichen, wie viel unsere Kirche von ihrer zentralen Stellung eingebüsst hat, ist auch das — und darauf weist *Sulze* in der „Christl. Welt" in seinen Aufsätzen: „Gemeindeprinzip und Predigt" hin, — dass selbst auf dem heiligen Gebiet der *Liebestätigkeit* die Kirche keineswegs in der Mitte dieser Bestrebungen mehr steht, sondern von vielen geflissentlich als auf diesem Gebiet überflüssig und gar hemmend und störend auf die Seite geschoben wird. Wie bei uns, wenigstens im Bezirk Bülach und Dielsdorf, jedenfalls nicht ohne eine antikirchliche Tendenz, das *Armenwesen* von den *Kirchenpflegen getrennt* und *politischen* Behörden überwiesen worden ist, so ist überhaupt der „liberale" Bürger aus Grundsatz unkirchlich, er steht der Kirche fern, ja mit einer gewissen Abgneigung gegenüber, verachtet sie vom Standpunkt seiner höheren Vernunftreligion aus, ja glaubt auch, sie bekämpfen zu *müssen*. Im Gefühl aber, dass blosse Irreligiosität doch auch kein Standpunkt sei, und, dass er doch irgendwie seinen religiösen Sinn auch an den Tag legen müsse, sucht er seinen Schwerpunkt in Wohltätigkeit und allerlei humanitären Bestrebungen. In seinen Wohltätigkeitsvereinen hat er sich eine Humanitätskirche gebildet und hier glaubt er sein Ideal verwirklicht zu sehen, wo man ohne spezifisch „christliche" Religion die Religion der reinen Humanität pflegen könne. Indem er praktisch tüchtiges leistet, hofft er den Beweis zu führen, dass die *Kirchen entbehrlich* wären, oder dass sich jenseits derselben eine Kirche der reinen Humanitätsreligion gründen lasse. Oder also, nach dem evangelischen Katechismus ausgedrückt: Es gebe eine Religion ohne metaphysische Unterlage, eine Liebe ohne die Wurzel des Glaubens — eine Blume, abgeschnitten und mit dem Stengel in ein Glas gestellt, solle doch fortleben!

Viel tragen zur Entfremdung von der Kirche, zum Misstrauen gegen dieselbe natürlich auch die Lehren der *Sozialdemokratie* bei. Mag auch die Kirche viel versäumt haben in der Fürsorge für die sogenannten „Arbeiter", die „Enterbten" und „Vernachlässigten" in der Welt, mag sie auch lange Zeit vergessen haben ihrer Aufgabe, gerade diesen in ihrem inneren Leben den meisten Gefahren ausgesetzten Gliedern des Volkes einen Halt, ein bergendes Zelt, eine Heimat zu bieten, so wissen doch die Führer der Sozialdemokratie, dass gerade die Kirche ihnen in ihrem Werben und Gewinnen der Massen, in ihrer unbedingten Herrschaft über die Gemüter die gefährlichste Konkurrenz macht. Wenn einmal die Kirche es versteht, auch diese Kreise wieder zu gewinnen, durch die Macht der aus dem Glauben stammenden Liebe und ihnen einen Halt, eine

Gemeinschaft und eine Hand zu bieten, die sie mit Vertrauen erfassen, so ist es mit der dämonischen Macht der herrschsüchtigen Arbeiterführer und Hetzer vorbei und die irregeleiteten Seelen wenden sich wieder *den* „Genossen" zu, die es ehrlicher mit ihnen meinen, als ihre unheimlichen Treiber, und denen sie sich doch mit besserem Gewissen hingeben können, als den unlautern Gewalten, die sie immer auf eine kommende Propaganda der Tat vertrösten. Darum ist auch ein richtiger Führer der Sozialdemokraten ein erklärter Gegner der Kirche und die erste Operation, die er an seinen frisch eingetretenen Jüngern vornimmt, ist eine Purgierung von dem aus gottesfürchtigem Elternhaus und christlichem Jugendunterricht hergebrachten geistlichen Erbgut. Wie empfänglich solche junge unerfahrenen Leute sind für solche bezaubernde neue Weisheit, wie die Lehren der Sozialdemokratie ihrem jugendlichen Ehrgeiz schmeicheln und wie bald sie sich wirklich als „bisher bethörte, gebundene und unglückliche Sklaven einer ungerechten Gesellschaftsordnung" betrachten lernen, das sehen wir schon an jenem blind-willigen Volk Israel, als unter den Toren von Jerusalem der schöne, süsse Absalom den Eintretenden so innig warm die Hand drückte, das lehrt uns der verlorne Sohn im Gleichnis, das lehren uns so viele Erfahrungen an unsern *ausgezogenen Konfirmanden!*

Eine bedeutende Gefahr für unser kirchliches Gemeinschaftsgefühl ist endlich auch jener *Subjektivismus*, der ein Merkmal unserer Zeit, unserer reformierten Kirche und *unseres Volkes* im besondern ist und aus dem nun die Zersplitterung in viele *Sekten* und *engere Gemeinschaften* hervorgeht. Ja, wie leicht nimmt man es heute mit der Loslösung von der Kirche, nicht nur bei den religiös Indifferenten, die gar keine Kirche mehr besuchen, sondern auch bei den religiös angeregten und erregten! Es ist ein Mangel an *Pietät* vor der *geistlichen Mutter*, der *Kirche*, ein Mangel an Verständnis für den Wert der Kirche und für die Pflicht gegen sie, ein Mangel an *Gemeinschaftsgefühl* und an *Zusammenhang*, und auf der andern Seite die *Sucht* und *Eitelkeit*, eine grössere Rolle spielen zu können, als in der grossen Gemeinde, wie denn auch Luther sagt: „Kein Ding „ist dem Glauben und dem Christentum unleidlicher und schädlicher, „denn der Dünkel: er kanns ja nicht lassen, er muss ein eigen Wesen „anrichten und vom gemeinen Wesen abgehen, auf dass er ein eigenes „habe und sich darin wohlgefalle!" Ja, wie leicht nimmt man es in heutiger Zeit mit dem Austritt aus seiner Kirche, in der man getauft und konfirmiert worden ist und mit dem Anschluss an irgend eine religiöse Gemeinschaft, die einem gerade zusagt oder in der man für seine Eitelkeit und Eigenliebe am meisten Nahrung findet. Wie bald ärgert man sich an seiner heimatlichen Kirche, findet verschiedene schöne Gründe, die dem ängstlichen, zarten Gewissen das

Verbleiben nicht mehr erlauben sollen. Es ist ja wahr, unsere Kirche hat viele *Gebrechen* an sich, viel Stagnation, viel Uneinigkeit in den Lehrmeinungen, viel dürre Zweige am Baum; aber können's denn wirklich entschiedene Bekenner des Glaubens nicht mehr bei uns aushalten? Haben wir neben den Zeichen des Schlafes nicht auch wieder Beweise des Lebens und der Kraft? Geht nicht durch all die *verschiedenen Lehrmeinungen* der Gegenwart doch wieder *eine Grundströmung*, evangelischer gemeinsamer Grundüberzeugungen hindurch, wie sie in unsern Liturgien, Gesangbüchern und Gebetbüchern zum Ausdruck kommen? Liegt nicht noch unserem kirchlichen Bekenntnis, unseren Predigten und unserem Jugendunterricht, so mannigfaltig es auch nach Gehalt, Tiefe und Ernst sein mag, die *Bibel*, das *Evangelium* Jesu Christi zu Grunde, das immer wieder als eine allbeherrschende Macht *über* dem Menschenwort unserer Verkündigung steht, das so vieles korrigiert, beleuchtet und ergänzt, was wir in Schwachheit und Irrtum lehren? So lange das Evangelium Jesu Christi nicht von unsern Kanzeln und unsern kirchlichen Unterweisungsstunden verbannt ist, darf uns niemand den Charakter einer christlichen Kirche absprechen. Und findet nicht eine Seele, die christliche Gemeinschaft sucht, in jeder Gemeinde ein oder mehrere Glieder, an die sie sich anschliessen und in gegenseitiger Handreichung Förderung im Glauben finden kann? Wahrlich nicht das *Absondern* und sich *Zurückziehen* ist der göttlich gewollte Weg, sondern dass der Christ sein *Licht* leuchten lasse in der *Gemeinschaft* und als ein *Salz* wirke im Verkehr und in der Gemeinschaft mit den andern! Halten Sie solchen ängstlichen, engen Gemütern das Beispiel *unseres Herrn* vor: Hat er sich zur Zeit seines Erdenwandels auch von seiner Kirche abgesondert? Hat er nicht, trotz des vorhandenen pharisäischen Sauerteigs und des sadducäischen Unglaubens, treu zur Synagoge gehalten und mit verzehrendem Eifer den Tempel seines Gottes gereinigt, obwohl er wusste, dass von demselben kein Stein auf dem andern bleiben würde? Ist nicht das Wort des Apostels Paulus I. Cor. 1 ein eindringlicher Warnungsruf an die Frommen unserer Zeit: „Ich ermahne euch, ihr Brüder, durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi, dass ihr alle einerlei Rede führet und nicht Spaltungen unter euch seien". Gewiss ist es etwas schönes und gesegnetes um die Pflege brüderlicher Liebe und Gemeinschaft im engsten Kreis, aber man kann das tun, ohne daneben geflissentlich auf Auflösung der Kirchengemeinschaft hinzuarbeiten und ohne sich ein Verdienst daraus zu machen, möglichst schnell das Band der Gemeinschaft mit seiner Mutterkirche zu zerschneiden. „Zu dem Gebahren mancher exaltierten Sektenleute, „wie sie heutzutage in manchen Gemeinden ihr Wesen treiben und „sogar von einer Gemeinschaft in die andere überspringen und nir-

„gends kein Bleiben haben, muss jeder ernste Christ, dem es nur „um seinen Herrn und die Wahrheit ohne unreine Nebenabsichten „zu tun ist, bedenklich den Kopf schütteln; das ist nicht nach dem „Sinn und Geist des Meisters, der seinen Jüngern die Warnung auf „die Zeiten der Verwirrung und Stürme hinterlässt: „Wenn alsdann „jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist Christus oder dort! Siehe, „er ist in der Wüste, siehe, er ist in der Kammer, so glaubet ihnen „nicht und folget ihnen nicht!" (Lang, Gemeindebewusstsein.)

Da haben es *unsere Vorfahren* zur Zeit des *Rationalismus* anders gehalten. Wohl war es auch eine dürre Zeit, wo viele suchende Seelen vergeblich den Wunsch aussprachen: „Wir möchten gerne Jesus sehen!" Aber deshalb schieden die Glieder, die tiefere Bedürfnisse hatten, nicht einfach aus der Kirche aus, sie behielten, den kirchlichen Übelständen und der unbefriedigenden Ausbeute in den Kirchen zum Trotz, zum guten Teil Fühlung mit der grossen Gemeinde. Anstatt das Schiff einfach seinem Schicksal zu überlassen, halfen sie das schwache Fünklein des Glaubens durch ihr Gebet und durch ihre Teilnahme vor dem gänzlichen Auslöschen bewahren und es wieder anfachen, und wenn die Pfarrer, die sich als Herren über dem Glauben geberdeten, ihnen wenig Erbauung zu bieten vermochten, so gieng man *doch* in die Kirche und erbaute sich da an den evangelischen Kernliedern, die trotz der rationalistischen Verwässerung noch Gemeingut der Kirchen blieben, und an den biblischen Textesworten! Und daneben vereinigte man sich in kleineren Versammlungen und las daheim in den Häusern alte Predigten und Andachtsbücher. So sollte auch die heutige Krisis in der Kirche durchgemacht werden. Leicht und bequem ist es, um allerlei Mängel willen einfach das Schifflein der Kirche zu verlassen und dabei sich in dem Wahn zu gefallen, man sei ganz besonders feurig im Geist und tue ein dem Herrn besonders wohlgefälliges Werk! Nein! Hier ist Geduld und Glauben der Heiligen vonnöten. Das ist *Glaube,* dass man auf die Macht des Herrn und der Wahrheit sein Vertrauen setzt, die werde immer wieder durch die Nebel hindurchbrechen und siegen, und das ist *Liebe* zum Herrn, dass man nicht stolz und kalt an dem Verwundeten am Wege vorbeirauscht und ihn nicht mehr wert hält, ihm die Hand der Hülfe und Gemeinschaft zu bieten, sondern dass man, wie der Samariter, sich zu den irrenden und geschlagenen Brüdern niederbeugt und ihnen sucht den Weg zur Umkehr und zur Heiligung und zur Herberge zu zeigen und durch ihre Gemeinschaft zu erleichtern.

Sollte wo ein schwacher fallen,
Der stärk're spring ihm bei;
Man trag', man helfe allen,
Man pflanze Lieb' und Treu.

Die eigentliche Achillesferse des Protestantismus und auch unserer Landeskirche ist der Mangel an *einem festen Zusammenhalt,* an einem *treuen Einstehen für die Kirche* und ihre *Ehre,* ihre *Entfaltung* und *Wirksamkeit.* Daran fehlt es in den weitesten Kreisen, bei der Masse *leichtlebiger, oberflächlicher* Leute, die keine Ideale kennen und allen Ernst in Spiel und Trunk ersticken; bei vielen mit moderner *Bildung und Aufklärnng gesegneten,* die in der Eitelkeit ihrer Geisteshöhe alle Religiosität und Kirchlichkeit als ein Zeichen der Schwäche und Geistesarmut verachten; bei vielen *Einflussreichen,* die mit Berechnung die Kirche niederhalten und alle Regungen eines lebendigen Christentums im Keime ersticken wollen, weil sie nichts so sehr fürchten, wie, wenn Christus aus dem Grab auferstünde, und endlich auch in den Kreisen *mancher Frommen,* „die in rührender Eintracht mit den vorhingenannten auf ein baldiges „seliges Sterben der Kirche rechnen und in heiliger Andacht das „Lied anstimmen: „Brüder, heilet Babel nicht, — Es ist nichts mit „ihr zu machen." —

Aber all dieser Ungunst der Zeitverhältnisse zum Trotz wollen wir nicht mutlos am Wege stehen und die Flinte ins Korn werfen, namentlich uns hüten vor dem Schlendrian des Gehenlassens und vor dem trägen *Pessimismus* und *Quietismus,* dessen ganze Weisheit lautet: „Man macht eben fort, so gut oder so schlecht es noch gehen will". Nein, unsere Sache wird siegen, wenn wir den Glauben und die Liebe zum Herrn bei uns behalten, aber wir müssen solche Knechte sein, die auf ihren Herrn warten, die Lenden umgürtet und die Lichter brennend. „Wer ist der treue und kluge Haushalter, den der Herr über sein Gesinde setzen wird, dass er ihnen zu rechter Zeit die verordnete Speise gebe? Selig ist derselbe Knecht, den sein Herr, wann er kommt, finden wird, dass er also tut?"

Damit kommen wir nun zu unserer *dritten,* zur Hauptfrage: *C. „Was sollen wir tun, um in unserm Volk das Interesse für seine Kirche zu mehren, und zu erhalten?"*

Wenn wir nach den *Mitteln* und *Wegen* fragen, wie mehr Leben und Zusammenschluss in unsere Kirchgenossen zu bringen sei, so ist von vornherein zweierlei zu beherzigen: Einmal, dass es nicht an der Menschen wollen und laufen, auch nicht der wohlmeinendsten und geistgesalbtesten liegt, sondern an *Gottes Erbarmen,* und zweitens, dass wir nicht Zuflucht nehmen dürfen zu allerhand *künstlichen* Mitteln und Reizen, die gegen den nüchternen, lautern Sinn und Geist des Evangeliums streiten und bei denen keine tieferen Regungen, sondern nur vorübergehende Neugierde, Kurzweil und überspannte Aufregung zustande gebracht wird.

Wir können's nicht machen. Der gleiche *Herr* mit seinem *Geiste*, der die Kirche gebaut, muss sie auch erhalten und stärken, und unsere erste und letzte Bitte wird die sein, um eine *neue Geistesausgiessung*, um einen Geist der Gnade und des Gebets. Man sagt manchmal, Gott müsse wieder einmal schwere *Notzeiten* über unser Geschlecht kommen lassen, dass es gedemütigt werde und wieder lerne nach Gott fragen. Aber abgesehen davon, dass wir schwerlich da Gott Vorschriften machen und ihn so recht eigentlich bitten dürfen, er möchte wieder einmal den Stab „Wehe" über die Menschen dahinfahren lassen, abgesehen davon ist, wie ich die Sache betrachte, auch nicht sicher, ob wirklich äussere Notzeiten eine Geistesausgiessung herbeiführen und die Menschen unserer Zeit bessern würden. Viele Beispiele in der Geschichte lehren, dass furchtbare Gerichte wohl bei einzelnen, aber nicht im allgemeinen, Früchte der Gerechtigkeit hervorgebracht haben. Die Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte haben wohl die Gemeinde Jesu Christi in einzelnen ihrer Glieder wacherhalten und ihren Glauben geläutert, aber doch nicht die allgemeine Kirche vor späterer Entartung und Verweltlichung bewahrt. Die furchtbaren Stürme des 30jährigen Krieges, die Drangsale der napoleonischen Tyrannei und der damit verbundenen blutigen Kriege haben wohl tausende aus dem Schlafe geweckt, aber nachhaltige Früchte eines neuen geistigen Lebens doch nicht gezeitigt. Und was hat die Kirche Frankreichs durch die Wunden, die diesem Lande anno 1870—1871 geschlagen worden sind, eigentlich gewonnen? Ich wenigstens wüsste davon nicht viel zu berichten. Und umgekehrt sind die grossen Erscheinungen der Reformation und andere Perioden wieder erwachenden Glaubens und Lebens nicht gerade aus äusseren Notzeiten herausgeboren worden. Ich will gewiss nicht die grosse Bedeutung und Gnadenabsichten Gottes mit solchen Gerichten unterschätzen, aber es ist mit solchen Geschicken im Leben eines ganzen Volkes und einer ganzen Generation ähnlich wie oft im Leben einzelner Menschen: So lange das Gericht anhält, ist man demütig und sucht Gott wieder, aber bald nach dem Nachlassen ergiesst sich oft der Strom des Weltgeistes wieder in sein altes Bette. Die Hauptsache ist und bleibt in meinen Augen eine neue *Geistesausgiessung*, dass Gott einen Hunger sendet über die Lande, nicht einen Hunger nach Brot, sondern das Wort Gottes zu hören." Amos 8,11. Warum sollte Gott das nicht einmal wieder tun, wenn er dafür die rechte Zeit herbeigekommen sieht?

Mit diesen Behauptungen will ich nun aber keineswegs einem trägen Gehenlassen, einem tatenlosen Quietismus das Wort reden, sondern ich meine, wir sollen vielmehr treue Knechte sein, die

allezeit ihre Pflicht im Weinberg tun und mit den anvertrauten Talenten handeln, um damit andere zu gewinnen!

Nach dem allgemeinen Erfahrungssatz, dass ein Werk mit denselben Kräften erhalten und gefördert wird, mit denen es gebaut worden, gilt es vor allem das *Wort Gottes* wirken zu lassen. Mit dem einfachen Wort Gottes sind die Zeugen des Herrn in diese Welt hinausgegangen und haben die Kirche aufgebaut — mit demselben Wort gilt es, ihr Werk fortzusetzen. Zentrum der pastoralen Tätigkeit ist und bleibt die *Verkündigung des Wortes*. Und damit hat der Geistliche gerade in unserer Zeit eine ungemein grosse und wichtige Aufgabe, die er sich durch keinen noch so schönen und edlen Allotria verkümmern darf. Je mehr der allgemeine Bildungsstand unserer Zeit erhöht oder doch verfeinert ist, je mehr Ansprüche an den Prediger gemacht werden, und je wählerischer unser Geschlecht ist infolge der mannigfachen Quellen, aus denen es seine geistige Nahrung schöpft, umsomehr müssen wir unsern Zuhörern zu bieten suchen in lebendigen, gedankenreichen und namentlich das praktische Leben mit allen seinen Erscheinungen und Bedürfnissen berührenden *Predigten*. Unsere Predigten dürfen nicht doktrinär, abstrakt und namentlich nicht *langweilig* sein (letzteres bezeichnet bekanntlich Spurgeon als eine der grössten Sünden beim Predigen). Wir müssen mit dem Volk vertraut sein, seine Sprachweise, seine Anschauungen, seine Fassungskraft, seine Freuden und Sorgen kennen, und uns danach richten, dass wir den Bauern ein Bauer, den Arbeitern ein Arbeiter, den Herren ein Herr werden. Das lernt sich nicht auf der Hochschule, sondern nur durch liebendes Eingehen in die Gemeinde, bei gesunden und kranken, bei jungen und alten, in ihre Arbeiten und ihr Familienleben: da lernt man *so reden*, dass sie uns *verstehen* und uns gerne zuhören, ohne zu gähnen oder dann selig einzuschlafen. Für unsere Bevölkerung speziell werden wir uns zur Regel machen müssen, dass wir nicht *einfach* und *schlicht* genug sprechen können. Mit der christlichen Erkenntnis und mit der Vertrautheit mit der Bibel und dem Glaubensinhalt unserer kirchlichen Lehre ist es leider im Durchschnitt bei unserer Landbevölkerung ziemlich ärmlich bestellt und da wollen wir unseren Zuhörern lieber Milch zu trinken geben, die sie doch verdauen können, als starke Speise, von der sie nichts fassen. Es gibt ja auch Anlässe, Zeiten und Gelegenheiten, wo wir unsern Zuhörern einen Gang höher hinauf und tiefer hinein zumuten dürfen, aber auch da so viel als möglich in der „Sprache Kanaans" und so anschaulich als möglich. Treffliche Dienste tut es dem Pfarrer immer, wenn er ein etwas praktischer Mensch ist, etwas vom Naturleben, von landwirtschaftlicher und technischer Beschäfti-

gung versteht und überhaupt ein solcher Mensch ist, der dem Leben und schaffen der gewöhnlichen Menschen nicht fremd und ohne Verständnis gegenüber steht. Wie feine Naturbeobachter waren die Propheten des Alten Bundes, der Herr Jesus und der Apostel Paulus! Wie zieht es die Zuhörer an, wenn ihnen gezeigt wird, welche tiefe Wahrheiten, welch eine prächtige Symbolik die einfachen täglichen Lebenserscheinungen für sie enthalten — eine Kunst, wie sie namentlich die grossen Prediger des Mittelalters, und auch Luther und andere nach ihm, verstanden.

Die Predigt soll das *Centrum* der pastoralen Tätigkeit in der Gemeinde sein und bleiben. In Norddeutschland wird der Geistliche schlechtweg „Prediger" geheissen und unser Volk hat gewiss recht, wenn es den Pfarrer immer noch hauptsächlich nach seiner Leistungen auf der Kanzel taxirt. Auch der bekannte und bedeutende christliche Sozialpolitiker Pastor Sulze in Dresden-Neustadt weist bei all seiner Betonung des Prinzips von dem allgemeinen Priestertum, der *Predigt* ihre Stellung im Centrum der Gemeindetätigkeit an. Er sagt in der „christlichen Welt" in seinem Aufsatz: Gemeindeprinzip und Predigt: „Jetzt ruht das kirchliche Leben im wesentlichen auf der Predigt. Sie ist das Band, das die Gemeinde oder doch wenigstens einen Kreis von Anhängern eines Geistlichen noch zusammenhält. Auch wenn einmal Gemeinden mit eigentlicher Gemeindeseelsorge sich gebildet haben, d. h. wo die religiöser und sittlich tüchtigeren der Gemeindeglieder sich der anderen annehmen, sie belehren und weiter führen, so sind doch auch in solchen Gemeinden die Theologen und die Geistlichen nicht zu entbehren. Ihre Stellung beruht freilich nicht darauf, dass sie an religiös und sittlicher Tüchtigkeit alle Mitglieder der Gemeinde übertreffen sollen, das würde zu den grössten Gefahren führen, die einen unter den Geistlichen würden zur Überhebung verleitet, die den Fall zur Folge hat, die demütigen müssten sofort ihr Amt niederlegen, oder sich in Gewissensangst verzehren; — auch nicht darauf, dass der Geistliche das Recht zu seiner Stellung von seiner rednerischen Begabung her habe, denn das führt zu einer Vergötterung der natürlichen Begabung, des Kanzelvirtuosentums, von welchem Beecher ein schlimmes Beispiel gegeben hat. Der Gottesdienst ist kein Kunstgenuss, Religion ist keine zufällige natürliche Begabung, sondern eine Gestaltung des Charakters; durch kluge Worte wird das Kreuz Christi nur verdunkelt, nicht erhellt. Vielmehr beruht die Stellung der Geistlichen darin, dass sie innerhalb der Gemeinden die *Religion* der *Gottes- und Menschenliebe,* wie sie sich auf dem Boden der *reinen Vernunft*, ohne Zusammenhang mit der geschichtlichen Überlieferung, herausgebildet hat, mit der *christlichen Über-*

lieferung in Wechselwirkung bringen, jene, die *ungeschichtliche* Religion, den „Liberalismus“ vor Verflachung und Versiechung bewahren, dieser aber ihre volle Kraft und Bedeutung verleihen und eben auf die Wechselwirkung der beiden Faktoren das Gemeindeleben gründen“.

Nächste und wichtigste Aufgabe der Geistlichen ist nun, nach Sulze, den Gemeinden das Leben der heiligen Schrift so zu erschliessen, dass sie nachempfinden und in sich aufnehmen können, was die Seelen der Propheten und Apostel bewegt hat, und was in Christus uns gegeben ist. Und hier stellt nun Sulze eine eigentümliche Maxime auf. Er sagt: „Es genügt gar nicht, dass *über* Abschnitte der Schrift gepredigt wird; wir müssen durchaus den Grundsatz zur Geltung bringen: *Predigt* für sich und *Schrifterklärung* für sich. — Sonst kommt keine zu ihrem Recht. Daher der Umstand, dass der grösste Teil der Gemeindeglieder die heilige Schrift nicht mehr liest. Die Predigt erfüllt also in dieser Hinsicht ihren Zweck nicht und kann ihn nicht erfüllen. Sie ist auf den inneren Fortschritt ihres Grundgedankens angewiesen. Verliert sie sich in Einzelheiten der Schrifterklärung, dann wird ihre innere Folgerichtigkeit unterbrochen und ihre Wirksamkeit gehemmt. *Die Gemeinde bedarf aber einer vollständigen, ununterbrochenen, systematischen Darlegung ihres Glaubens an Gott, an Christus, an das Werk des heiligen Geistes* und den sittlichen *Inhalt* aller *menschlichen und göttlichen Lebensordnungen.* Der Atheismus lebt als *System* in den Massen des Volkes, er kann nicht durch Aperçü's, sondern nur durch ein *System* überwunden werden“. Demgemäss verlangt Sulze, dass in den Predigten des Hauptgottesdienstes nicht bald dieser, bald jener Gegenstand der Glaubens- und Sittenlehre behandelt werde, ohne innern Zusammenhang; — er nennt diese „Erfindungspredigen“ — sondern dass für eine seelsorgerlich gesammelte Gemeinde in den Hauptgottesdiensten systematisch zusammenhangende *Katechismuspredigten* gehalten werden, wo der Gemeinde das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens im Zusammenhang vorgeführt wird, sodass alle Teile davon zur Besprechung kommen. — Dafür soll die *fortdauernde Erklärung* der *biblischen Schriften* auf die Abendgottesdienste oder auf wöchentlich regelmässig wiederkehrende *Bibelstunden* verlegt werden. Im näheren giebt er für diese Katechismuspredigten die Anweisung, in der Festhälfte des Kirchenjahres sei immer über den II. Artikel zu predigen, in der festlosen Hälfte das erste Jahr über die zehn Gebote, das andere über die sieben Bitten, das dritte über den ersten und dritten Artikel und über die Sakramente. — Die Forderung Sulzes ist wohl neu, aber meines Erachtens liegt etwas richtiges darin!

Vom Abschluss des Konfirmandenunterrichts an kommt den Gemeindegliedern keine Gelegenheit mehr zu einer zusammenhängenden, systematischen Darlegung ihrer Glaubens- und Sittenlehre. Alles wird ihr bruchstückweise, in buntem Durcheinander geboten und das ist ein *Mangel*. Aber allerdings hat diese Art nur dann einen Sinn, wenn unsere Gemeinden innerlich geeint sind, und dann, wenn den Katechismuspredigten der Hauptgottesdienste *Bibelstunden* an *Sonntagabenden* oder in der Woche regelmässig zur Seite gehen. Dass letztere bei uns nicht in Übung sind und aus Mangel an offizieller Begünstigung oder noch besser Anordnung und Organisation in unsern Gemeinden nur schwer oder fast unmöglich eingeführt werden können, ist ein schwerer Schaden, unter dem ich viel leide. Aber für solche Sachen hat man weiter oben kein Gehör!

Das zweite Moment, für das kirchliche Interesse unseres Volkes zu sorgen, ist der *religiöse Jugendunterricht*. Wir haben in unserem Kanton das nicht genug zu schätzende Band zwischen *Kirche und Schule*, dass der *Geistliche* schon auf der Stufe der Ergänzungs- und Sekundarschule den Religionsunterricht zu erteilen hat. So sind ihm doch zusammen mit der Unterweisung vier schöne Jahre geboten, wo er auf die heranwachsende und in diesen Jahren so empfängliche und dankbare Jugend religiös einwirken und in ihr den Grund zu kirchlich-religiösem Interesse legen kann. Und diese schöne Gelegenheit soll der Geistliche denn auch mit Aufbietung aller Kraft und Geschicklichkeit auszubeuten suchen. Der Jugendunterricht ist neben der Predigt die schönste Aufgabe des Geistlichen, und, wenn er sie versteht, die *dankbarste*. Da gilts nun aber auch, die Sache *ernst* zu nehmen und so mit den jungen Leuten zu sprechen, dass sie von dem Stoff, der ihnen geboten wird, erwärmt, für denselben begeistert, von ihm mit Lebenskräften erfüllt werden. Ob wir Geistliche das können? Oft wirft man uns, und gewiss nicht immer mit Unrecht, *pädagogische Ungeschicklichkeit, Unbeholfenheit, Trockenheit* vor: wir werden *langweilig* und verleiden den jungen Leuten die Bibel, die Kirche und die ganze Religion. Ein Mangel herrschte, wenigstens früher noch, auch an unserer Hochschule, inbezug auf katechetischen Unterricht und Übungen. Da entsteht für jeden Geistlichen, namentlich für den jungen, unerfahrenen und befangenen, die Aufgabe, sich zu üben, alle Kraft zusammen zu nehmen, und auch von andern durch Besuche durch ihren Unterrichtsstunden, nach Art der Lehrer, zu *lernen*. Ich verdanke z. B. meinen Besuchen als Bezirks-Kirchenpfleger viel Anleitung und Belehrung, und bin darum für diese Gelegenheit jedesmal dankbar. Eine besondere Art des Unterrichts bildet hier die *Kinderlehre*, und ihr ist besondere Sorgfalt und Vorbereitung

zuzuwenden, dass sie anregend auf die Jugend wirke. Dabei soll ihr nach meiner Ansicht auch durchaus der Charakter eines *Gottesdienstes* gewahrt bleiben, daher der ganze Ton ein gehobener, pathetischer sein und auch eine besondere Weihe erhalten soll durch den *Ort*, den *Tag*, den *Kirchengesang* und die *liturgischen* oder *freien Gebete*, sowie endlich sogar durch den *Ornat* des Geistlichen, den ich in der Kinderlehre nur ungern von vielen jungen Geistlichen daheimgelassen sehe.

Den Höhepunkt erreicht der kirchliche Jugendunterricht in dem abschliessenden und auf das erste Abendmahl vorbereitenden *Konfirmanden-Unterricht*. Hier sollen besonders, z. B. bei dem Artikel von der *Kirche*, den angehenden Gemeindegenossen neben den Rechten auch die *Pflichten* gegenüber der *kirchlichen Gemeinschaft* ans Herz gelegt werden, die *Treue* gegen ihre geistliche Mutter, die evangelisch-reformierte Kirche, in der sie getauft und in die sie nun mit bewusstem Vorsatz einzutreten entschlossen sind, die *Verpflichtung*, durch fleissigen Besuch des Gottesdienstes, durch *aktive Betätigung* am kirchlichen Gemeindeleben und an den *Liebeswerken* der Kirche zum *Wachstum* der Gemeinde beizutragen. Am nächsten liegt da die Aufmunterung zur Beteiligung am Kirchengesangswesen, an der Sache der *Sonntagsschule* und an *Arbeitsvereinen* für Arme und für die *Mission*.

Dies führt mich hinüber zum dritten Punkt, der zur Belebung kirchlichen Interesses dient, nämlich der *Pflege brüderlicher Gemeinschaft*. In erste Linie stelle ich da die *Seelsorge*. Der Geistliche wohnt als Hirt unter seiner Herde, und da soll er zu allererst mit dem Beispiel liebevollen Zusammenlebens mit seinen Gemeindegliedern vorangehen; sie sollen zu ihm allezeit einen freien, offenherzigen Zugang haben, und er wiederum in ihren Häusern ein gern gesehener und vertrauter Gast sein. Als ich im Frühjahr 1870, also jetzt vor 25 Jahren, als junger Pfarrer, in meiner ersten eigenen Gemeinde Bachs aufzog, da war bei meiner Ankunft die halbe Gemeinde vor dem Pfarrhaus versammelt und der Gemeindepräsident überreichte mir feierlich den Hausschlüssel, ein Riesenmöbel von „Petrus“, und legte mir in seiner Ansprache in sinniger Weise ans Herz, dieser Schlüssel sei nicht zum *Zuschliessen* des *Pfarrhauses*, sondern nur ein Sinnbild, dass ich nun da Herr und Meister im Hause sei, dass aber die Gemeinde es gerne sehe, wenn dieses Haus immer für die Glieder offen sei. Dieser treffliche Gedanke gab mir dann willkommenen Anlass, eine jugendlich schwungvolle Begrüssungspauke an die neugierig versammelten neuen Kirchgenossen von Stapel zu lassen, worin ich ihnen versprach, dass mein Pfarrhaus für jedermann offen sein und bleiben solle, dass

ich aber erwarte, dass auch ihre Häuser und Herzen mir offen sein werden. Das war ein Empfang, so lieblich und herzlich, dass er mir mein Leben lang in lebendigster Erinnerung bleibt. Übrigens haben wir auch gehalten, was wir, Gemeinde und ich, einander bei jenem Empfang versprochen haben. Es giebt wohl heutzutage nicht viele Gemeinden mehr im Kanton Zürich, wo solch ein trautes Verhältnis zwischen Seelsorger und Gemeinde herrscht, wie es dazumal in der übrigens in jeder Beziehung damals blühenden Gemeinde im stillen, idyllischen, abgeschiedenen Bachsertal geherrscht hat. Als ich dann 6 Jahre später nach meiner jetzigen, mehr an der Heerstrasse und näher an der Kultur gelegenen Gemeinde kam, da wollte ich im Anfang in guten Treuen im bisherigen Styl mit meinen neuen Gemeindegenossen verkehren, aber siehe da, ich hatte den rechten Schlüssel nicht bekommen.

Immerhin soll der Pfarrer in allen Verhältnissen suchen, der Freund aller, selbst der „Sünder und Zöllner", zu werden, und keinen Anlass, Freud und Leid, Hochzeiten und Krankheiten, unbenützt vorbeigehen lassen, um mit den Leuten in nähern seelsorgerlichen Verkehr zu kommen. Es geht nicht in allen Gegenden gleich leicht, aber zuletzt treten auch von Natur zugeknöpfte und misstrauische Leute aus sich heraus, wenn sie ein warmer Hauch des Wohlwollens anweht. Wie wichtig ist da der fortgesetzte Verkehr mit den *Konfirmanden*, brieflich mit den entfernten, gesellschaftlich in Gesangvereinen, landwirtschaftlichen Vereinen u. s. w. Ich habe angefangen, mit meinen Neukonfirmierten an einem Sonntag nach Palmsonntag einen Ausflug zu machen und es sehr nett und dankbar gefunden.

Eine wichtige Aufgabe ist dann auch die Verbindung des Ortsgeistlichen mit den neu einziehenden *Niedergelassenen*, freundliche Erkundigung nach dem woher?, nach dem Familienstand u. s. w. Solch freundliche Ansprache tut den Fremdlingen wohl! Lernen wir da von den Arbeitervereinen und Arbeiterführern, wie die sich Mühe geben, sofort solche neue Ankömmlinge anzuziehen und ihnen eine Heimat in ihren Vereinigungen zu bieten! Was der Arbeiterverein dem alleinstehenden Fremdling ist, das sollte noch viel mehr die christliche Gemeinde sein; der Fremdling sollte da einen Halt, eine bergende heimatliche Stätte finden, wo es ihm zum Bewusstsein kommt: Es giebt eine christliche *Gemeinde!* „Längst vermisste Brüder find' ich nun in Jesu Jüngern wieder!"

Von grossem Wert, um die Leute kirchlich zusammen zu halten, sind religiöse volkstümliche *Festanlässe*, wie die *Jahresfeste* unserer *Rettungsanstalten* im Freien; man sollte solche auch von der Kirche aus, in der Art wie die *kirchlichen Bezirksfeste* im Kanton

Bern, veranstalten; — dann wieder Volksversammlungen über kirchliche Fragen, wie die *Sonntagsfrage*, die *Temperenz-* und *Prostitutionsfrage* u. dgl., wo besonders auch *Laien* mitwirken sollten!

Zu der Pflege und Belebung der Gemeinschaft rechne ich auch die schon so oft besprochene und angeregte Mehrung und Organisation der *christlichen Laientätigkeit* in *Sonntagsschulen*, *Krankenbesuch* und *Krankenpflege, seelsorgerlicher Einwirkung, freiwilliger Armenpflege, Verteilung guten Lesestoffes,* Wachen über *Kinderzucht* u. s. w. Diese Sachen kennen Sie ja schon, ich will darüber hinweggehen und zum Schluss eilen! Aber eins kann ich bei diesem Punkt nicht übergehen, das mir als ein grosses Moment zur Belebung kirchlichen Sinnes in unserm Volk erscheint, nämlich die *Einführung* einer *gemischten,* d. h. *Volkssynode.* Gegenüber allen Bedenken, die dagegen sich erheben, müssen wir doch an dem durchaus evangelischen und darum auch protestantischen Prinzip des allgemeinen Priestertums festhalten, und da ist es ein wahrhafter Anachronismus, dass wir im Kanton Zürich immer noch eine reine *Geistlichkeitsynode* haben, als wären die Geistlichen die alleinigen Vertreter der Kirche!*) Man führt zur Verteidigung des bisherigen als Beispiel die *Schule* an, wo auch blos die Lehrer die Synode beschicken; allein abgesehen davon, dass gerade in Schulkreisen auch von einer gemischten, frei gewählten Schulsynode stark gesprochen wird, stehen Schule und Kirche nicht parallel neben einander. Jene ist ein Zweig, ein Ressort der Staatsleitung, diese aber ein für sich selbständiger Verein, wo jedes Glied, ob gelehrt oder ungelehrt, einen gleichberechtigten und organisch dem Ganzen eingegliederten Bestandteil bildet. Es wird auch die gemischte Synode uns nicht das 1000jährige Reich bringen, aber das dürfen wir doch erwarten, dass bei einer solchen, übrigens schon in der apostolischen Zeit organisierten Kirchenvertretung weit mehr Interesse in unser kirchliches Volk kommen würde. Und auch das dürften wir dann erwarten, dass der Kirche mehr *Freiheit* in ihren innern Fragen und ihrer Entwicklung zuteil würde. Gerade der Widerstand der einer Kräftigung unserer Kirche abgeneigten Partei, der sich seit Jahren schon gegen eine solche Volkssynode geltend gemacht und mir einmal von einem angesehenen Vertreter jener Partei in einer sehr drastischen Manipulation mit dem *Daumen* der rechten Hand ad oculos demonstriert wurde, gerade dieser Widerstand ist mir ein Beweis, dass etwas gutes an dem Bestreben nach einer solchen Neuerung für unsere Kirche ist und wir darum mit gutem Gewissen dafür arbeiten und beten dürfen.

Als viertes und letztes Moment für Weckung und Mehrung des kirchlichen Interesses wäre endlich noch die Aufgabe zu nennen,

*) Seither nun durch eine gemischte Synode ersetzt. Red.

die der Kirche in der *Liebestätigkeit* gestellt ist. Die darf natürlich in einer ihrer Aufgaben bewussten Gemeinde nicht fehlen. Sie kennen das Synodalreferat von Dekan Fay von vorletzter Synode und die von der Synodalkommission gestellten Anträge, wonach die Kirche folgende Gebiete der innern Mission an Hand nehmen sollte:

1. Fürsorge für die Neukonfirmierten, 2. Gemeindediakonie, 3. Kampf gegen die Trunksucht. 4. Flugblätter, 5. Sonntagsheiligung, 6. Sonntagsschulen, 7. Verzeichnis wohltätiger Anstalten, 8. Interkantonaler Ausschuss (pendent).

Indertat viel auf einmal: Dazu ist dann noch nach dem Beschluss der letzten Synode auch der Kampf gegen die *Prostitution* aufgenommen worden! Ich will mich über das Kapitel der Liebestätigkeit nur noch ganz kurz fassen. Gewiss giebt es Gebiete, die wie die *Sonntagsheiligung*, die Fürsorge für die *Armen, Kranken, Arbeiter*. durchaus in erster Linie von der Kirche sollen gepflegt werden, doch frägt es sich, ob nicht manches, wie z. B. das Diakonissenwesen, Fürsorge für verwahrloste Kinder. Stadtmission etc. besser von freien Vereinen als von der Kirche aus betrieben werde. Fangen wir einmal mit dem zunächst liegenden. mit der kirchlichen *Kranken-* und *Armenpflege* und *Sonntagsheiligung* an, so werden sich Schritt für Schritt neue Bahnen zeigen. Auf jeden Fall aber ist die Christengemeinde berufen. Hand ans Werk zu legen. um der grossen sozialen Not unserer Zeit zu steuern. Unser Kirchenvolk darf nicht länger in dem Wahn belassen werden, als seien alle Rettungs- und Liebeswerke nur Sache einer Anzahl Pietisten und Stündler. sondern man soll allgemein in der evangelischen Gemeinde in dem Bewusstsein stehen: Es ist unsere Aufgabe. unsere Ehre, das Werk des Herrn an den Armen und Verlornen zu treiben. Wärmen wir dem Frierenden zuerst den von Frost erstarrten *Leib*, so können wir dann auch den Weg finden. sein an Glauben und Vertrauen so leeres und darum gegen Gott und Menschen erkaltetes *Herz* zu erwärmen. der Arme lernt durch die Erfahrung *menschlicher* Liebe wieder an eine *göttliche* Liebe glauben!

Meine lieben Amtsbrüder! Ein grosses Arbeitsfeld hat sich uns aufgetan. Heute sind an die Kirche und besonders an uns Geistliche Aufgaben gestellt. grösser als je! Die Ernte ist gross. bittet den Herrn. dass er Arbeiter in seine Ernte sende, treue. gottbegeisterte, von Liebe glühende und sich selbst vergessende Arbeiter. „Und ihr, meine geliebten Brüder," ruft uns der Apostel (I. Kor. 15.58) zu, „seid fest, unbeweglich. nehmet immer zu in dem Werke des Herrn. weil ihr wisset. dass eure Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn!"

Johann Peter Romang als Religionsphilosoph.

Vortrag von Prof. Dr. E. Bloesch in Bern.

Als ich vor mehr als 30 Jahren bei Richard Rothe ins Zimmer trat, begrüsste er mich mit den Worten: „Und was macht Ihr grosser Landsmann Romang?“. Ja, *gross* ist Romang seiner ganzen Wesensrichtung nach gewesen. Dass heute wenig mehr von ihm die Rede ist, sein Name nur etwa in der Geschichte der Philosophie beiläufig angeführt wird, das beweist nichts dagegen; konnte man doch auch bei seinen Lebzeiten von „Berühmtheit“ nur in einem verhältnismässig engen Kreise von Fachmännern sprechen. Das Schicksal der Philosophen, von wenigen verstanden und von diesen Wenigen missverstanden zu werden, hat er vollauf geteilt, und in noch höherm Masse das Loos der selbständigen Denker, von allen Seiten verkannt zu werden, vielfachen Anstoss zu geben, allein und einsam da zu stehen unter dem Geschlechte der Zeitgenossen.

Zu dieser Einsamkeit hat freilich bei Romang nicht in erster Linie seine Religionsphilosophie Anlass gegeben, sondern nicht weniger sein eigentümlicher Charakter, seine praktische Stellung im Leben, seine Teilnahme an den kirchenpolitischen Kämpfen. Als davon die Rede war, der heutigen „Versammlung von bernischen Theologen verschiedener Richtung“ diesen Mann in Erinnerung zu bringen, musste ich ernstliche Bedenken hegen: Die Reformer haben Romang gehasst; — die Orthodoxen haben ihn nie als den ihren anerkannt, und von den Vermittlern hat *er* nichts wissen wollen. Ein Tischnachbar erwiderte mir, als ich ihm diese Bemerkung zuflüsterte: Gut! da haben wir ja gerade den Einigungspunkt, in welchem die Parteien sich zusammenfinden! —

Nun ja! Wenden wir das Scherzwort zum Ernste. Romang war ein Berner, ein bei uns verkannter, aber im Ausland anerkannter Berner, auf einem Gebiete, auf welchem wir sonst ganz ausserordentlich wenige Namen aufzuzählen vermögen. Er war ohne allen Zweifel der bedeutendste Philosoph, den unser Land je hervorgebracht hat — ja, er ist vielleicht sogar der einzige Berner, der als selbständig denkender, philosophischer Schriftsteller sich hervorgetan und ausgezeichnet, der Bern hat mitarbeiten lassen an dem grossen Bau der strengen erkenntnistheoretischen Wahrheit. Da dürfen wir ihn wohl in Ehren halten, wie er unserm Lande Ehre gemacht hat, und vielleicht werden wir jetzt auch, nach mehr als einem Menschenalter, seine kirchliche Stellung besser verstehen, als es damals möglich war, es eher begreifen, dass auch diese

ihren Grund hatte in der eigentümlichen Grösse des Masstabs, nach dem der Mann geschnitten war.

Freilich kommt mir nun noch ein anderes Bedenken. Wenn diese Aufgabe, die Bedeutung Romang's darzustellen, mir zugedacht worden ist, so musste ich mir ja wohl sagen, dass ich zwar den Vorzug hatte, als vielleicht der einzige unter den noch lebenden, ihm nahegestanden zu haben im täglichen Verkehr als Hausgenosse, dass ich aber nicht Religionsphilosoph bin und sehr wenig imstande, gerade diese Seite seines Wesens zu würdigen. Indessen schien denn doch der erstere Umstand für mich soweit eine gewisse Verpflichtung in sich zu schliessen, dass ich mich der Sache nicht entziehen kann, aber auch Sie, meine Herren, wohl bitten darf, es zu entschuldigen, wenn ich im Laufe meiner Arbeit, auch unwillkürlich, mehr den Kirchenmann als den Philosophen schildern werde.

Zuerst einige Worte über den äussern Lebenslauf. Johann Peter Romang wurde im November 1802 (Taufe am 28. November) in dem hochgelegenen Gebirgsdorf Gsteig bei Saanen geboren, in der zuletzt bernerisch gewordenen Landschaft des alten Kantons, deren Bewohner teilweise aus deutschem und welschem Blute gemischt sind. Der Familienname deutet wohl auf letztern Ursprung hin. Er stammt aus wohlhabendem, aber ländlich einfachem Hause und hat als Knabe des Vaters Ziegen auf die Weide geführt. Schon 18 Jahre alt begann er erst den ernstlichen Schulunterricht: er trat in das neugegründete, aber bereits eines guten Rufes sich erfreuende Gymnasium in Biel. Als er sich bei der Institutsvorsteherin meldete, fragt diese den schon ausgewachsenen Jüngling, wo er „seinen Buben" habe! Rasch vorwärts schreitend und wohl vorbereitet, kam er von da an die Berner Akademie als Studiosus theologiae, übernahm dann auf kurze Zeit eine Lehrstelle an der städtischen Elementarschule, begab sich nach Berlin, wo er Hegel und Schleiermacher hörte, und wurde dann Professor der Philosophie an der Akademie, wo er mit Auszeichnung und Erfolg in einer seiner Geistesrichtung, seinen Anlagen und Neigungen entsprechenden Tätigkeit arbeitete. Die Gründung der Hochschule wurde ihm verhängnisvoll. Er glaubte, vielleicht ohne Grund, dass er dem Regiment der Schnell und Neuhaus missbeliebig sei: zu stolz, um einer Übergehung sich aussetzen zu wollen, nahm er selbst — voreilig, wie er später erkannte — den Abschied von seiner Professur.

Ohne Freude am geistlichen Amte, so wie es historisch bei uns geworden ist, übernahm er nach einigem Zaudern, 1837, das Pfarramt zu Därstetten im Simmental. Geistesmächtig und ernst, wohl von wenigen geliebt, aber von allen geachtet, von einigen bewundert, und von vielen gefürchtet, mit sich selbst am wenigsten zufrieden, wirkt er hier mit seiner charakterstarken Gattin, einer

Schwester des Dekans Jakob Ziegler in Messen, bis die politische Aufregung des Jahres 1850 ihn vertrieb. Auch jetzt von übergrosser Empfindlichkeit erfüllt, glaubte er das Vertrauen seiner Gemeinde nicht mehr zu besitzen und verlangt seine Versetzung. Er wollte nicht mehr Pfarrer sein und liess sich zum Vorsteher des Bieler Gymnasiums wählen, an welchem er einst seine Studien begonnen hatte.

Hier war er erst nicht an der richtigen Stelle. Zunehmendes Missbehagen gegenüber den Schülern und der Lehrerschaft, ja den Ortsbehörden und Bewohnern, vor allem aber wieder Misstrauen gegen sich selbst, liessen ihn nicht lange aushalten. Er flüchtete sich 1852 nach wenig mehr als Jahresfrist wieder ins Pfarramt nach Niederbipp und tat hier sein bestes, von der Gemeinde geehrt, aber immer überzeugt, dass er nicht zum Pfarrer tauglich sei. Als zu dieser geistigen Reizbarkeit noch körperliche Gebrechen kamen, die ihn zwangen, einen Gehülfen zu suchen, da hielt er sich erst recht für überflüssig. Sein Ehrgefühl gestattete ihm nicht, sich auf die Dauer in das damals noch so häufig vorkommende Verhältnis zu schicken; er zog im Frühling 1864 mit seiner kleinen Familie sich in die ländliche Einsamkeit nach Kiesen zurück und ist dort 11 Jahre später gestorben, am 25. Juli 1875.

Es ist kein erfreulicher Lebensgang, aber er war mit gewaltiger geistiger Arbeit ausgefüllt. Nur mit dieser haben wir es jetzt zu tun.

Die Studienzeit Romangs fiel in die Blüteperiode der Hegelschen Philosophie. Diese war zur Mode geworden, in einem Grade, wie man es sich heutzutage nicht mehr vorzustellen vermag. In ganz Deutschland, in voran Berlin, bewegte sich das geistige Leben der Gebildeten, am Hof, wie in der Geistlichkeit, an der Universität, wie bei den Offizieren, in den Denkformeln und der Terminologie des schwäbischen Denkers. Als Romang in Berlin auf der Strasse im Eise ausglitschte und in eine Pfütze fiel, sagte er aufstehend: „Das heisst: sich in ein anderes umsetzen!“ Er konnte sicher sein, dass die Anspielung auf die Hegel'sche Phrase von den vorübergehenden verstanden wurde. In diesem System des „Seienden und Nicht-Seienden“, das „an sich“ und „für sich“ und „an und für sich“ glaubte man alles Ernstes nun die Rätsel der Weltordnung entdeckt zu haben, über alles ganz im Reinen zu sein und jede Erscheinung an der ihr gebührenden Stelle rubriziren zu können.

Unter dem Eindruck dieses allgemeinen Interesses für philosophische Fragen, aber im bestimmten Gegensatz gegen die dünkelvolle Einbildung der absoluten Weltweisheit entwickelte sich Romang zum selbständigen Denker. Wie damals viele am Glauben zu zweifeln begannen, so zweifelte er am Wissen, an der unbedingten Richtigkeit und an dem Werte der Formeln, in denen man die

Welterkenntnis abschliessend zu besitzen vermeinte. Von der Grösse des Universums und der Kleinheit des Menschen war er aufs tiefste durchdrungen. Als er einst im finstern Walde ein Johanniswürmchen erblickte, das seinen Schein auf die nächsten Blätter warf, da sagte er zu seinem Vikar: „Seht, so beleuchten wir mit unserm Wissen die Welt, ein kleines Stücklein um uns her, aber ringsum ist das grosse, unendliche Dunkel!“

An der Wissensherrlichkeit der Zeit zweifelte er nun um so mehr, als er erkannte, dass dabei die sittliche Aufgabe des Menschen und damit auch die religiöse Seite des Lebens ausser Acht gelassen werde. Das gewisseste war für Romang nicht das *Wissen*, sondern das *Gewissen*. In dem angebornen, moralischen Bewusstsein, im Unterschiede von gut und böse, sah er der einzig sichern Punkt, welcher feststeht, nach welchem alles gemessen werden muss und von welchem daher auch alle menschliche Erkenntnis ausgehen soll. „Denn allerdings nicht nur das höchste, sagt er einmal (Natürl. Relig. Lehre. Einleit. S. XVI.) — nicht nur das höchste, sondern das ohne Vergleich sicherste für das menschliche Bewusstsein ist das sittliche —; eher werde alles zur Torheit, was mit diesem im Widerspruche stünde, als dass die Gewissheit des sittlichen Bewusstseins irgendwie wankend gemacht werden sollte!“

So griff er denn über Hegel hinaus auf Kant zurück, aber nicht auf dessen erkenntnis-theoretische Untersuchungen, sondern auf dessen „praktische Vernunft“ und suchte, an die von Kant aufgestellten, aber von ihm wenig entwickelten „Postulate der praktischen Vernunft“ anknüpfend, das Gebiet der Sittlichkeit und der Religion um so tiefer philosophisch zu begründen.

So kam er zu seiner ersten grössern Arbeit, die bereits das Programm seines Lebens enthielt. Es ist dies seine sogenannte Inauguralrede beim Antritt seines Amtes als Professor der Philosophie: „Von den sittlichen Dingen unter der Voraussetzung des Determinismus“ (Bern 1833).

Sie zeigt uns Romang bereits als den ruhelos mit den höchsten Problemen, ja mit den Gegensätzen seines eigenen Bewusstseins ringenden Geist. Er ging in derselben von der Ansicht aus, dass jede wissenschaftlich logische Welterkenntnis durch die unausweichliche Konsequenz der Gedanken zum Determinismus geführt werde. Dieser Satz wird nicht bewiesen, aber als Voraussetzung hingenommen. Allein das gewönliche Bewusstsein sträubt sich dagegen im Interesse der durch diese Lehre gefährdeten Sittlichkeit; mit Recht, sofern das moralische Bewusstsein schlechterdings keinen Schaden leiden darf; mit Unrecht aber, weil die vermeinte Schädigung auf einem Missverständnis beruht.

„Wer sollte über diese Kraft des sittlichen Interesses, die das intellektuelle zum Schweigen bringt, sich nicht freuen? Wer wollte es wagen, eine Lehre zu verteidigen, durch welche die Sittlichkeit aufgehoben, das Leben verwirrt werden müsste? Doch auch das Aufgeben des folgerechten Denkens ist traurig, auch die Ausbildung ist eine sittliche Aufgabe, auch sie ist von sittlichem Wert“ (S. 3).

Die Lösung dieses Konflikts findet er in einer Vertiefung des Begriffs des Sittlichen, indem er von der blossen Einzeltat auf den sittlichen Zustand zurückgeht: „Gutes finden wir nur da, wo sich vernünftiges Leben entwickelt hat, böses hingegen, wo wir eine solche Entwicklung, die wir der Natur des Gegenstandes nach fordern müssen, noch vergeblich suchen. Daher sind Irrtum und Laster nur die noch nicht gewordenen Wahrheit und Tugend“ (S. 17).

Das Schuldbewusstsein oder das Verantwortlichkeitsgefühl ist deshalb durchaus nicht eine Einbildung, sondern eine sehr reale Macht und wohl begründete Wirklichkeit. „Nach unserer Ansicht wäre das Bewusstsein des Sittengesetzes die erste zeitliche Wirksamkeit des Geistes selbst, inwiefern er sich als reale Potenz nach seiner innern Gesetzmässigkeit entfaltet.“ „Die Erkenntnis desjenigen, was geschehen sollte, entsteht früher, als es in unserm Leben verwirklicht ist; aber das Bewusstsein, dass unser eigener Zustand von der Vernunft verwerflich ist, ist das böse Gewissen“. — „Damit ist die gangbare Meinung, dass die Missbilligung des Gewissens bei einer durchgängigen Vorherbestimmung unserer Tätigkeit undenkbar wäre, durchaus unbegründet. Im Gegenteil: es musste auch bei der absolutesten Vorherbestimmung ein sehr bedeutsamer Wertunterschied der menschlichen Handlungen fortwährend stattfinden“. — „Die absolute Aufhebung und Überwindung des bösen ist die realste Differenz des guten und bösen, von welcher allerdings das sittliche Interesse verlangt, dass sie festgehalten werde, und die festgehalten werden kann und muss, unter unserer Voraussetzung nicht weniger, als ohne dieselbe.“

Die in diesen Sätzen ausgesprochenen Gedanken, auf deren Verwandtschaft mit der altreformierten Theologie er nur beiläufig hinwies, hat Romang zwei Jahre später in einer grössern Schrift durchgeführt: „Über Willensfreiheit und Determinismus“ (Bern 1835). Was dort blos als hypothetische Voraussetzung eingeführt war, wurde hier als positive Ansicht aufgestellt und allseitig begründet, nämlich, dass der gemeine Begriff der Willensfreiheit oder durch keinen Grund bestimmten Wahlfreiheit wissenschaftlich nicht festgehalten werden könne, aber damit auch die Behauptung wiederholt, dass die Unbedingtheit der sittlichen Weltordnung und die Unerbittlichkeit der

sittlichen Forderung an den Menschen dabei erst recht in ihrer vollen Tiefe und Notwendigkeit erscheine.

Der grösste Teil des Werkes beschäftigt sich mit dem Beweise, dass der Determinismus, richtig verstanden, weder mit den sittlichen noch mit den juridischen Begriffen der Zurechnung und Strafe im Widerspruch stehe; denn „mit der Strafe ist doch nur ein zur Besserung determinirendes Mittel gemeint." Ja selbst der Anstoss, den die gewöhnliche Vorstellung daran nimmt, ist durchaus nur ein scheinbarer; „denn die praktische Lebensweisheit im Urteil über andere ruht immer auf deterministischer Voraussetzung. Die gemeine Willensfreiheit steht im Widerspruche mit dem, was wir mit dem Worte Charakter bezeichnen".

Im weitern folgt die Auseinandersetzung des Determinismus mit den speziell religiösen Begriffen, der Gottesvorstellung, der Vorsehung, des Wunders, der Offenbarung und der Bedeutung des Gebets. Hier kommen Sätze vor, welche für manche sehr auffallend lauten mögen, so wenn es heisst: dass dem, der eines richtigen Begriffes von Gott und Welt fähig ist, die gewöhnliche Wundervorstellung nicht dargeboten werden darf, weil sie jedes vernünftige Denken über göttliches und weltliches durchaus korrumpiert." (S. 248), weil die Dignität des göttlichen bei dieser Vorstellung nicht genügend gerettet werden mag" (S. 247), und wieder: „Eine Offenbarung in *diesem* Sinne — d. h. der wunderbaren Wahrheitsmitteilung — müssen wir, wie das so gefasste Wunder überhaupt, ganz und gar verwerfen" (S. 257). Dann aber wieder das andere: „Wer daher die Realität aller in den biblischen Büchern beschriebenen aussergewöhnlichen Tatsachen läugnet, der würde sich wirklich eine Beurteilung erlauben, welche nach unserer Überzeugung innerhalb der Kirche nicht Platz finden kann" (S. 248). Das Bestreben geht hier überall dahin, zu zeigen, dass die Religion, weit entfernt durch die Lehre des Determinismus etwas zu verlieren, im Gegenteil durch dieselbe ihr volles Recht und ihre ganze Wahrheit erhalte. In einer Anmerkung wird beigefügt, „dass Schleiermacher in dem, was sich auf das Religiöse bezieht, vorzugsweise unser Führer ist" (S. 238). Im übrigen fühlte er sich besonders mit Spinoza verwandt.

Dieses erste grössere Werk Romang's sollte indessen nur die Einleitung zu einem folgenden bilden, nur die Einwände oder besser gesagt, den einen gewichtigen Einwand, entkräften, der sonst als Missverstand dem religionsphilosophischen *System* in den Weg treten könnte.

Es war die Zeit des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen. Die auf sich selbst gestellte Wissenschaft gieng beinahe

ausschliesslich darauf aus, in negativer Arbeit sich gegen die kirchliche Überlieferung zu wenden, ihre historischen Irrtümer nachzuweisen, ihre logischen Widersprüche aufzudecken. Das Wissen, nach Hegel die höhere Stufe des Glaubens, fühlte sich als solches im Gegensatze zum Glauben und sah seine Aufgabe allermeist darin, zu sagen, was man *nicht glauben* solle.

Strauss' „Leben Jesu" war eben erschienen und hatte nicht nur diese einseitig kritische, zerstörende Arbeit auf die Spitze getrieben, sondern das Bewusstsein dieses Gegensatzes gegen den Glauben vermöge der prächtigen Klarheit der Sprache aus dem Kreise der gelehrten Diskussion heraus in die Massen geworfen.

Da schien es Romang an der Zeit, den Nachweis zu versuchen, dass die menschliche Vernunft, zwar absehend von dem historischen Boden des Christentums, aber auch ohne Kampfstellung gegen denselben, zu einer zugleich reichern und reinern Religionserkenntnis gelange, als die meisten damals anzunehmen pflegten; denn, „was die gemeine Aufklärung in ihrer hohlen Vorstellung vom höchsten Wesen und von einer sogenannten moralischen Weltordnung für eine kurze Religion übrig behält, ist genugsam bekannt".

Während die meisten Apologeten des Christentums ihre Aufgabe darin erblickten, dieses Ungenügen der unter der Bezeichnung der Naturreligion bekannten religiösen Vorstellungen darzutun, um daraus die Behauptung zu folgern, dass nur der christliche Glaube Befriedigung zu bieten vermöge, schlug Romang den entgegengesetzten Weg ein, er wollte die Naturreligion wissenschaftlich darstellen in der Hoffnung, „dass dieselbe sowohl durch den Reichtum, als durch die Weise ihres Inhalts geeignet sei, dem nicht mehr gläubigen Bewusstsein einen Halt zu bieten, dessen dasselbe nur zu oft entbehrt".

Er schrieb das „System der natürlichen Religionslehre, aus den ursprünglichsten Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewusstseins entwickelt" (Zürich 1841). „Die Abhandlung", erklärt der Verfasser in der Einleitung (S. XVI), „geht aus von den ursprünglichsten Tatsachen des religiösen Bewusstseins überhaupt, von einer ganz allgemeinen Naturbestimmtheit des menschlichen Gattungswesens, nicht von einer nur einem bestimmten Erfahrungskreise angehörenden Tatsache, und sucht dann diesen Inhalt des religiösen Bewusstseins in der Weise eines möglichst naturgemässen und doch in scharfer Begriffsbestimmtheit sich bewegenden Denkens vollständig zu entwickeln, so dass die Zustimmung zu der aufgestellten Lehre jedem gebildeten Bewusstsein zugemutet werden dürfe".

Darin liegt Zweck und Methode ausgesprochen. Er will die natürliche Religion darstellen; allein nicht in ihrem Gegensatz gegen

die positive, nicht dadurch, dass er kritisch abschneidet, was vor der Vernunft nicht mehr besteht oder nicht mehr zu bestehen scheint, sondern so, dass das angeborne religiöse Gefühl aus sich selbst heraus entwickelt, gewissermassen ruhig und unbefangen angehört wird. Auf diesem Wege glaubte er der stets geforderten Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Prüfung besser zu genügen als die im Widerspruche gegen das gegebene, im Emanzipationskampf gegen das bestehende, befangenen Gegner. Der wissenschaftlichen Strenge soll dabei nichts vergeben werden, denn „in ihrem Fortschritt soll sich die Untersuchung nur leiten lassen durch die Indikationen und die Nötigung des den Inhalt des frommen Bewusstseins in begriffliche Form fassenden Denkens".

Nicht als Ersatz der positiven Religion wollte er sein System betrachtet wissen, oder doch nur als Ersatz für diejenigen, welche bereits im Glauben an jene irre geworden sind. „Denn für das von der Macht der geschichtlichen Autorität losgelassene Bewusstsein entsteht mit Notwendigkeit die Aufgabe, in sorgfältiger und vollständiger Ausbildung des natürlichen Bewusstseinsgehaltes eine Befriedigung zu gewinnen. Jedenfalls werden diejenigen einer gediegenen begrifflichen Ausbildung der natürlichen Religion bedürfen, welche der positiven entbehren. Das alte Dogma können sie nicht sofort wieder anziehen, wie man ein Kleid wieder hervorlangt. Und ohne alle religiöse Conviktion gibt es doch keinen wahren Adel der Seele, keine Consistenz der Gesinnung" (S. XIII).

Von einem Ersatz freilich kann dabei um so weniger die Rede sein, da Romang kein Hehl daraus machte, dass er vom Standpunkt der praktischen Frömmigkeit aus auch der richtigsten wissenschaftlichen Gotteserkenntnis niemals den Wert zusprechen könne, der dem positiven Glauben innewohnt: „Durch eine im nüchternen Denken sich entwickelnde und an das nüchterne Denken sich wendende Lehre kann wohl das in der Sphäre des Denkens lebende, nicht aber das gemeine Bewusstsein seine Ruhe und Festigkeit gewinnen. Ja, es mag diese und ähnliche Darstellungen ohne Schaden ganz unbeachtet lassen, wer noch festgewurzelt ist in der Substanz des alten Dogmas und keine Veranlassung hat, sich mit der rationalen Zeitbildung auseinander zu setzen. Offen soll es auch gleich hier ausgesprochen werden, dass wir selbst, obschon wir meinen, eine würdige, ernste und wissenschaftlich besonnene Abhandlung darzubieten, diese Lehre in Hinsicht auf die Bedürfnisse des menschlichen Bewusstseins im allgemeinen für keineswegs so gut halten, als das Credo des gemeines Mannes, wenigstens in derjenigen Weise, wie von einigermassen besonnenen Lehrern der kirchlichen Dogmen, nicht nur in den protestantischen, sondern überhaupt in den christlichen Ländern gelehrt wird."

Nicht als einen Ersatz, sondern höchstens als ein unzulängliches Surrogat will er die „Natürliche Religionslehre“ betrachtet wissen.

Schon in dieser so sehr bemerkenswerten Einleitung bekennt sich Romang ausdrücklich, — wenn auch ohne den Namen zu nennen — im Gegensatz zum damals allein seligmachenden Hegeltum, als Anhänger und Fortsetzer von Kant, indem er erklärt, dass „die Arbeit eine noch vor kurzem hochgeachtete und dann zu schnell ziemlich in den Hintergrund gedrängte religiös-wissenschaftliche Richtung zu vertreten und auf einer von dem Urheber derselben vernachlässigten Seite auszufhüren unternimmt“.

Nach einer erkenntnistheoretischen Erörterung, welche den Eingang bildet, bringt das Werk im ersten Teil die Entwicklung der Idee Gottes im allgemeinen, und hier steht als eigener Paragraph der Satz, welcher für alles folgende die entscheidende Beleuchtung gibt: (S. 111) „In der Nötigung des Bewusstseins, zu dem, was nicht durch sich selbst zu sein vermag, die bedingende höhere Ursache zu suchen, liegt das bewegende Prinzip, durch welches die religiöse Überzeugung von ihrer untersten Stufe, dem Polytheismus, zum Monotheismus des gemeinen Verstandes, und über diesen hinaus zum Pantheismus fortgetrieben wird, von dem zurückkehrend sie endlich in einem tiefer begründeten monotheistischen Vernunftglauben ihre Beruhigung findet“.

Der „Monotheismus des gemeinen Verstandes“ ist nichts anderes als die mit Anthropomorphismus versetzte Gottesvorstellung, wie sie sich sowohl auf dem Boden der positiven Religionen, als auch im Deismus findet. Der Pantheismus aber erscheint hier als ein notwendiger Durchgangspunkt, zu welchem das religiöse Bewusstsein sich erhebt, sobald ihm, sei's in religiös-mystischer Vertiefung, sei's in logisch denkender Betrachtung, die naive Vorstellung nicht mehr genügt; ein Durchgangspunkt, der aber wieder überwunden werden muss und notwendig überwunden wird von dem Augenblick an, wo das *moralische* Bewusstsein zur Gestaltung des Gottesbegriffs mitwirkt.

Diese Weiterentwicklung ist der Gegenstand des 2. Teils, er handelt von den Eigenschaften Gottes und zwar zuerst von den Eigenschaften Gottes ohne Beziehung auf das gute, und dann mit Beziehung auf den Unterschied von gut und böse. Gott ist der absolute Geist, aber nicht allein in intellektuellem, sondern in *moralischem* Sinne; als der heilige und absolut gute ist er nicht blosse Weltseele, vielmehr — Romang selbst vermeidet den Ausdruck, wir können ihn nicht entbehren — vielmehr ein persönliches Wesen. Das göttliche ist zu fassen als die absolute Causalität, welche absoluter Geist und als solcher das absolut-gute ist.

Wir würden aber diese Aufstellungen völlig missverstehen, wenn wir den Schlussparagraphen der Erörterung übersehen wollten: hier heisst es (S. 177 und 180): „Der hier gewonnene Begriff des Göttlichen hat das Ungehörige, dass wir das Absolute darin zu ergreifen suchen, es aber als Geist so sehr von der Welt unterscheiden, dass es wiederum mehr oder weniger in ein Verhältnis verendlichender Entgegensetzung zu dieser zu stehen kommt. Daher ist das Bewusstsein von dem Göttlichen mehr ein Glaube, als ein Wissen."

„Wir nennen daher unsere Überzeugung von dem Göttlichen einen Glauben, aber, im Unterschiede von dem auf historischer Autorität beruhenden, einen Vernunftglauben."

Die weitern Teile: „Entwicklung des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem das religiöse Bewusstsein sich und alles Endliche von Gott abhängig weiss," und „von den Beschaffenheiten der Welt" ergeben sich aus diesem wichtigsten Resultate von selbst. Nur das sei noch hervorgehoben, dass Romang in dieser natürlichen Religion nicht blos von der Entfremdung der Menschen von Gott spricht, sondern — hier wesentlich über Kant hinausgehend — auch von der Zurückführung der Kreatur zu Gott, oder von dem „Bewusstsein der Gnade und der Erlösung".

Es war ein hochbedeutsames Werk, das da, „vom Pfarrhofe Därstetten im Kt. Bern" datiert, in die Welt hinausflog und nun eine Zeit lang die Augen aller derjenigen auf sich zog, welche das Sehnen empfanden, in den Rätseln der Welt und den Zweifeln der Zeit sich Klarheit zu suchen, ein Buch, das auch heute noch kein denkender Theologe ungelesen lassen sollte.

Es ist wohl zu bedauern, dass Romang nicht fortfahren konnte, in dieser ruhigen, wahrhaft philosophischen Weise die religiösen Fragen zu erörtern. Die kirchlich-politische Bewegung der 40er Jahre riss auch ihn aus seiner stillen Pfarrerstudierstube heraus. Als die Fragen auf einmal praktisch zu werden begannen, konnte auch er nicht stumm bleiben: Temperament und Pflichtgefühl riefen ihn gleichmässig hervor; aus dem einsamen Gelehrten wurde ein Kirchenmann und ein Kämpfer.

Biedermann begann in der „Kirche der Gegenwart" seine „freie Theologie" im Sinne der Hegel'schen Philosophie zu vertreten. Romang bekämpfte dieselbe auf wissenschaftlichem Boden in einem Aufsatze vom Jahre 1845; allein die Dinge sollten ihm noch näher rücken.

Im Jahre 1846 berief bekanntlich die Berner Regierung den jungen Dr. Ed. Zeller als Professor für das neue Testament an die Universität. Den Eindruck dieser Wahl haben wir hier nicht zu beschreiben, wohl aber wird es zu unserer Aufgabe, der Würdigung

Romang's, gehören, dass wir dessen Beteiligung an dem nun ausbrechenden Streit aus dem Zusammenhang seiner religiösen und philosophischen Denkweise begründen.

Da war vor allem eines massgebend: „Pflicht und Ehre scheinen mir in solcher Lage eine gänzliche Zurückhaltung nicht zu erlauben". Wiederholt hat Romang ausgesprochen, dass er mit der durch die evangelische Gesellschaft veranlassten Agitation nicht einverstanden sei; dagegen fühlt auch er sich aufs tiefste empört über die Art, wie der Hauptverteidiger Zellers, Professor Friedr. Ris, seinen Gegner, den Pfarrer L. Fellenberg, und dessen Darstellung der Unwahrheit beschuldigte und unermüdlich behauptete, die Lehre Zellers stimme mit dem Kirchenglauben überein. „Gewiss, hielt Romang ihm entgegen, ist in ihren Worten durchgängig ein anderer Sinn, als diejenigen, zu welchen sie reden wollen, damit verbinden. Wie soll man dieses Verfahren nennen?" Dass Zellers Ansicht allerdings in den, wie er meinte, allerwesentlichsten Punkten sich von der christlichen im bisherigen Sinne unterscheide, wies Romang nach in der Lehre von Gott, von der Person Christi und im Unsterblichkeitsglauben. „Gewiss redet auch ihr von einer Gottheit, einem andern Gott aber, als dies allgemeine Weltwesen; einen Gott im wirklichen Unterschiede von der Welt, einen göttlichen Geist, der nicht aufginge in dem Menschengeiste, habt ihr nicht; das aber ist dem ungebildeten Verstande nichts anderes als Gottesleugnung; das zu sagen, ist keine Unwahrheit, aber das in Abrede zu stellen, ist Täuscherei". Man kann nicht gleichzeitig nach der einen Seite prahlend von dem Sturmwind reden, der mit dem neuen Theologen in die veraltete Kirche fahren werde, und nach der andern Seite hin beruhigend erklären, es sei lächerliche Heuchelei, von Religionsgefahr zu sprechen.

Wir können hier nicht untersuchen, ob eine kirchliche Erneuerung notwendig oder doch wünschenswert, ob eine Vertretung der modernen Theologie an der Hochschule zweckmässig war oder nicht, sicherlich lag in der Läugnung einer dahingehenden Absicht eine Unaufrichtigkeit, die nicht nur den Gegnern Zellers auffallen musste.

Allein es kam für Romang noch ein anderes und wichtigeres in Betracht. Es war seine Überzeugung, dass die Lehre, welche Zeller bringen sollte, in Wirklichkeit eine verderbliche sei; verderblich nicht zwar im Sinne der Orthodoxie, welche das Fürwahrhalten eines bestimmten Glaubensbekenntnisses als Bedingung zur Seligkeit ansieht, aber verderblich vom praktisch-religiösen Standpunkt aus. Er glaubte, dass der Pantheismus der Hegel'schen Schule, und namentlich ihres linken Flügels, vielleicht unter günstigen Verhältnissen den gebildeten einen gewissen Ersatz für den positiven

Glauben zu bieten, niemals aber dem gemeinen Manne den zur moralischen Gesundheit unentbehrlichen Trost im Leben und Sterben zu geben vermöge, dass also mit dem Zweifel an der geltenden Kirchenlehre unvermeidlich, wenn nicht unmittelbar beim einzelnen, so doch beim Volke als ganzem, auch eine Zerstörung des einfach gottesfürchtigen Sinnes, der Gewissenhaftigkeit und edlerer, tieferer Sittlichkeit verbunden sein werde. „Ihren politischen Freunden und Gönnern", rief er deshalb Professor Ris zu, „haben Sie mit der Anstellung Zellers gewiss nicht gut geraten, und für die Kirche, die Religiosität und Sittlichkeit des Volkes haben Sie noch weit schlimmer geraten."

Die Schrift Romang's „Über das junghegelische Christentum und das Ris-Zeller'sche Symbolum" musste Aufsehen machen, weil sie von einem Denker, einem Philosophen ausgieng. Aber gerade das bildete begreiflicherweise auch den Angriffspunkt gegen ihn. Man fand seine Parteinahme auffallend, und Ris wollte nachweisen, dass Romang's Ansichten mit denen Zellers vielfach übereinstimmen, er somit kein Recht habe, vor ihm zu warnen. Romang sah sich daher zu einer zweiten Schrift gezwungen: „Meine Opposition gegen die junghegelische Tendenz und mein Verhältnis zu der bisher geltenden christlichen Lehre." Die wesentliche Differenz seiner Philosophie von derjenigen Zellers findet er im Gottesbegriff, der sittlichen Qualität der Persönlichkeit Gottes, durch welche auch die Verurteilung des Bösen als Sünde eine ganz andere Bedeutung erhält. Das ist ihm der alles entscheidende Punkt. Dabei machte er kein Hehl daraus, dass er zu diesem Gottesbegriff nicht durch die *reine* Vernunft, sondern durch die *praktische* Vernunft, nicht durch das Wissen, sondern durch das Gewissen geführt werde. „Die irren sehr, welche meinen, es gebe bei einem gebildeten Manne kein aufrichtiges Anschliessen an positive Glaubenslehren, deren spekulativer Beweis ihm nicht gelungen ist. Die Kirchenlehre ist immer für mich eine ehrfurchtgebietende Macht geblieben, also mute ich dem Philosophen zu, gegen seine Philosophie misstrauisch zu werden, wenn er sich mit derselben in Widersprüche verwickelt mit den Hauptgrundsätzen der christlichen Lehre."

Auf der andern Seite wollte er sich allerdings auch nicht zu einer ängstlichen Beschränkung der Lehrfreiheit bekennen. „Zu engeren Umgrenzungen der positiven Kirchengemeinschaft aber könnte ich bei dem allseitigen Auseinandergehen der Überzeugungen nicht Hand bieten. In necessariis unitas, und zwar so, dass ich die necessaria ziemlich zu reduzieren geneigt wäre. Grössere Beschränkungen, als z. B. De Wette billigen würde, begehre ich heute so wenig, als zu irgend einer Zeit, der Entwicklung verschieden-

artiger Lehren entgegenzustellen." Das Bewusstsein, in der Grundauffassung auf dem Boden des christlichen Glaubens zu stehen, und das Pietätsgefühl gegen die Kirche, als den unersetzlichen Träger aller wahrhaft idealen Güter und die religiöse Erzieherin des Volkes, bestimmten Romang's Stellung zur vorliegenden Frage und machten ihn zum Glaubenskämpfer. „Demnach, bekannte er, ergreife, hege und pflege ich denn auch die Kirchenlehre in meiner Weise, nach meinem Vermögen, um so eifriger, je deutlicher ich erkannt zu haben glaube, was das natürliche Bewustsein von sich aus zu erreichen vermag, was aber nicht."

Absichtlich haben wir uns bei diesem Eingreifen Romangs in den theologischen Streit etwas länger aufgehalten; es war dasselbe entscheidend für seine fernere Haltung. Wenige konnten sie verstehen; für die meisten war sie räthselhaft oder widerspruchsvoll, und doch war sie die Konsequenz seines Wesens und Charakters nicht nur, sondern auch seiner philosophischen Denkungsart; sie gieng hervor aus seinem Zweifel an der unbedingten Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisformen und entsprach seiner Forderung, „dass, wo unser schulgemässes Denken eine Wendung nimmt, bei welcher es zu der Überzeugung des gesunden aber ungebildeten Bewustseins in einen schroffen Gegensatz gerate, man sich dadurch zu immer neuer Revision seiner Schuldoktrin auffordern lasse." Vielleicht begreifen wir dieses Misstrauen in die alleinseligmachende Weisheit jetzt besser, als es damals möglich war,

Ob seine Befürchtung, dass die Popularisierung des Hegel'schen Verstandes-Pantheismus der Volksreligion und damit der Volkssittlichkeit gefährlich werden müsse, begründet gewesen, das haben wir hier nicht zu untersuchen; vielleicht urteilt mancher — angesichts der Selbstmordmanie, der Überhandnahme gewisser Verbrechen und der Symptome eines schrankenlosen Egoismus — jetzt auch darüber mit weniger zuversichtlichem Optimismus, als man im allgemeinen vor 50 Jahren beim Spott über „Religionsgefahr" kundgegeben hat.

Romang musste indessen selber fühlen, dass seine im Drang des Federkriegs hingeworfenen Schriften nicht genügend seien, um seine Auffassung der Frage wissenschaftlich zu begründen und insbesondere sein persönliches Verhältnis zu den Parteien begreiflich zu machen. Er verfasste sofort ein grösseres Werk: „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und practischen Konsequenzen. Allen Denkenden gewidmet." Die einleitenden Worte enthalten eine bemerkenswerte persönliche Erklärung, die wir hier hervorheben müssen: „Handelte es sich nur um den Gegensatz der ehemaligen autoritätsmässigen Überzeugung, wie sie z. B. von den Urhebern der Agitation

gegen Zeller vertreten wird, und der freieren Bildung überhaupt, so hätte ich mich nie in die Sache eingelassen, da ich doch mehr der letztbezeichneten Bildung angehöre, als der erstern." Demgemäss geht er dann darauf aus, den Nachweis zu leisten, dass der Pantheismus der Schule Hegels *nicht* die moderne Wissenschaft als solche sei, sondern eine Einseitigkeit und Ausartung derselben, die sich mit Unrecht als notwendige Folgerung vorurteilslosen Denkens ausgebe. Trotz des etwas pamphletartigen Titels haben wir in der Schrift eine verhältnismässig ruhige, wissenschaftlich gehaltene Kritik.

Inzwischen hatte Romang Veranlassung gehabt, sich mit einer andern Zeiterscheinung zu befassen, die, wenn auch nicht direkt religiöser Natur, doch mit der religiösen Frage im engsten Zusammenhang steht. Er wurde aufgefordert, vor der schweizerischen Predigergesellschaft im Jahre 1847 das Hauptreferat zu übernehmen über den Communismus, wie man damals das hiess, was man heute Sozialismus nennt. Die sehr umfangreiche Arbeit ist separat gedruckt worden und enthält eine ganze Reihe von Gedanken und Ratschlägen, welche gerade jetzt von den erleuchtesten und tatkräftigsten Theologen, den „christlich sozialen", ausgesprochen werden, aber freilich jetzt oft mit dem melancholischen Zusatz, dass es wahrscheinlich bereits zu spät sei zur Ausführung. Als Romang das sagte, da war es eben noch *zu früh*, als dass man ihn verstanden hätte.

Ebenfalls auf ein praktisches Gebiet begab er sich, als er in zwei verschiedenen Broschüren seine Ansicht auseinandersetzte über die Wichtigkeit und richtige Gestaltung des kirchlichen Religionsunterrichts. Je mehr die hergebrachte Kirchenlehre die Herrschaft über die Massen einbüsste, je mehr namentlich die Schule in den Dienst einer wesentlich anders gearteten Bildung trat, um so unabweisbarer schien ihm für die Kirche sich die Pflicht aufzudrängen, ihrer Aufgabe an der Jugend die grösste Aufmerksamkeit zuzuwenden, und ihren Einfluss auf diesem Boden viel ernstlicher und intensiver geltend zu machen, als es gewöhnlich geschah. Hat Romang vielleicht auch in dieser Beziehung zu früh gemahnt und zu spät Gehör gefunden?

Je mehr die kirchlichen Parteien auseinander gingen, die einen ängstlicher, die andern kühner wurden, um so mehr fühlte Romang sich isoliert. Das furchtsame Sichanklammern an Bekenntnisworte und traditionelle Schriftauslegung, das Hängen am Gewohnheitschristentum bei gleichzeitiger Hinneigung zu rein individualistischem auf das Volksganze verzichtendem Methodismus, war ihm eben so zuwider, wie die pietätslose Verhöhnung dessen, was bis dahin allen heilig gegolten, und das leichtfertige Untergraben von Formen, mit welchem immerhin Vielen der Glaube selbst verloren gehen musste,

und die scheinbar geistreiche, mitunter aber auch recht rohe Kritik- und Zweifelsucht. Verstand und Temperament stiessen ihn von jenen zurück, Vernunft und Gewissen trennten ihn von diesen; aber eine wirkliche Gefahr für die Zukunft erblickte er nur in dem Auftreten der letztern Richtung, darum hat er auch nur diese bekämpft.

Er tat dies in den zwei letzten Schriften, die er selbständig veröffentlicht hat. Im Jahr 1859 erschien das Werk: „Über Unglauben, Pietismus und Wissenschaft, ein Beitrag zum Verständnis unserer Zeit und ihrer Aufgaben." Sie bewegte sich im allgemeinen in den nämlichen Bahnen, wie die frühern, ist aber etwas weniger polemisch gehalten und sucht, soweit es Romang überhaupt möglich war, in populärer Ausdrucksweise zu den Gebildeten und Denkenden zu reden. Die richtigste Vorstellung von ihrem Inhalt empfangen wir in Kürze, wenn wir die Überschriften der letzten Kapitel nennen: „Andauernde Wirkung der neuen Wissenschaftsentwicklung im Gegensatz zur frühern Gestaltung des Glaubens". „Wissenschaft und Glaube in ihrer Verschiedenheit". „Subordination des Wissens unter den Glauben" und umgekehrt, oder „Coordination von Wissen und Glauben". „Wünschenswerte Berichtigungen unächter Wissenschaftlichkeit." „Wünschenswerte Berichtigungen allzu beschränkter Frömmigkeit". „Andeutungen über einige wichtigere Gesichtspunkte für die zeitgemässe Gestaltung der religiösen Überzeugung". „Von demokratischer Gestaltung des religiösen Lebens". „Anforderungen an die Geistlichen". „Aufgaben der Staatsmänner in Hinsicht auf das Religiöse". „Nähere und entferntere Aussichten".

Unserm Interesse läge wohl dasjenige am nächsten, was von den Geistlichen gesagt ist, und gewiss findet sich hier viel noch heute oder heute erst recht beherzigenswertes, aber origineller und vielleicht auch belehrender, wenigstens für die Kenntnis des Verfassers und seiner Denkungsart, ist das, was er den Staatsmännern zu sagen wünschte. Hier finden wir z. B. den zusammenhängenden Satz: „Auch neue religiöse Entwicklungen wären nicht zu unterdrücken; und wenn sie als einer ähnlichen Anerkennung würdig sich bewähren, so würden ihnen ähnliche Zugeständnisse gemacht werden sollen, wie den längst bestehenden. Doch würde ein seiner Stellung recht entsprechender Staatsmann nicht begünstigen, was die Spaltung und Auflockerung des gemeinsamen Bewusstseins und Lebens vermehrt."

Wenn er dabei zunächst an dissidentische Religionsgemeinschaften dachte, so ist es unzweifelhaft, dass er die Sekte der Freidenker zu denen rechnete, deren Auftreten die Spaltung uad Auflockerung des gemeinsamen Bewusstseins und Lebens zu vermehren drohte, und die daher ein seine Aufgabe richtig erfassender Staatsmann im Interesse des Volkslebens und der religiös begründeten Volkssitte nicht begünstigen dürfte.

Dieser Gedanke beherrschte nun Romang je länger je mehr und setzte sich im nämlichen Masse einseitig fest, als er die von ihm bekämpfte Denkweise in der Reformtheologie vom Katheder auch auf die Kanzeln und mit der Tätigkeit des Reformvereins auch in alle Bevölkerungskreise eindringen sah. Dieser pessimistisch verbitterten Stimmung gab die letzte Schrift Ausdruck: Die 1870 veröffentlichten „Reden über verschiedene Fragen der Religion". Er wendete sich hier noch mehr als in der zuletzt genannten an alle für Religion und Kirche sich interessirenden im weitesten Sinne. Demnach richteten sich denn auch die Argumente, auf welche er seine Folgerungen stützte, und die Motive, welche er in Bewegung zu setzen versuchte. Er schrieb sie nicht mehr als Philosoph, sondern als Apologet des historischen Christentums und der hergebrachten Kirchenlehre, jetzt wesentlich als einer der Wortführer der kirchlich-konservativen Partei.

Dennoch hat er sich selbst niemals vollständig dieser Partei zugezählt, wie sie ihn zwar als wichtigen und wuchtigen Bundesgenossen, aber nicht als Glaubensgenossen betrachtete. Er war trotz allem Kantianer geblieben. Der Glaube, für welchen er sein Leben einsetzte, war nicht die orthodoxe noch weniger die pietistische Dogmatik, sondern es war im Grunde die alte bekannte rationalistische Trias: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, aber freilich in ganzer und vollster Tiefe verstanden: der Glaube an den persönlichen Gott, im Gegensatz gegen einen Gottvertrauen und Gottesfurcht ausschliessenden Pantheismus; der Glaube an die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen, mit einem Ernste, welcher das Sündenbewusstsein und die Erlösungsbedürftigkeit unmittelbar in sich fasste, und der Glaube an die Unzerstörbarkeit der Seele im Gegensatze zu einer mehr oder weniger materialistischen Verflüchtigung der bezüglichen Vorstellungen.

Von aller dogmatischen Enge und Ängstlichkeit war und blieb er darum weit entfernt; er legte wenig Wert auf das Führwahrhalten, um so grössern auf den Glauben nach seinen moralischen Wurzeln und sittlichen Konsequenzen. Die Annahme des Bekenntnisses forderte er, nicht weil sie ihm als Bedingung der Seligkeit, als intellektuelles opus operatum galt, sondern weil er dessen Leugnung als Beweis von Oberflächlichkeit, von Impietät und Selbstüberschätzung betrachtete, und sie ihm, psychologisch angesehen, als gefährlich erschien. Wenn Tholuck, der übrigens einmal Romang in seinem Pfarrhause zu Niederbipp besucht hat, eben damals den etwas sonderbaren Ausspruch tat: bei der modernen Theologie bleibe ja vom Christentum nichts übrig als „nur die Liebe", so dachte Romang umgekehrt: er hätte die ganze Rechtgläubigkeit

fahren lassen, wenn er nur nicht überzeugt gewesen wäre, dass dabei die Liebe, der göttliche Beruf des Menschen, notwendig Schaden leiden müsse. Dadurch war er prinzipiell von seinen Bundes- und Kampfgenossen geschieden, deren Furcht vor der Wissenschaft eben so sehr seinen Verstand abstiess, wie ihre Gefühlsweichlichkeit seinem männlichen Temperamente widerwärtig war.

Wenn somit Romang nicht ganz mit Unrecht der Rechten als ein Ungläubiger, der Linken als ein Orthodoxer galt, so gehörte er offenbar zur Mittelpartei! — Nichts weniger als das! Von seinen Gegnern konnte Romang mit furchtbarem Ingrimm aber auch mit hoher persönlicher Achtung reden, für die Geistlichen der kirchlichen Mitte hatte er im grossen und ganzen nur Hass und Verachtung. Warum? Er fand, dass sie die Zeichen der Zeit nicht verstehen oder nicht verstehen wollen, weil die Behaglichkeit und Gemütlichkeit des Pfarrhauslebens ihnen mehr am Herzen liege, als der Zeugenberuf, durch den sie allein ihre Stellung in der Welt zu legitimieren vermöchten; dass das „leben und leben lassen" viel zu sehr ihre Handlungsweise bestimme, kurz dass sie zu sehr *Pfarrer* und zu wenig *Propheten* seien. Das war sein Urteil: wir haben nicht zu untersuchen, ob es richtig ist. Der Mangel an Verständnis freilich, den gerade die vertrauensseligen Vermittler seinen pessimistischen Kampfrufen entgegenbrachten, macht das Urteil wenigstens teilweise begreiflich. „Die ordlichen, guten Leute", sagte er einmal mit grimmiger Parodoxie; „sie allein sind schuld, dass es so schlecht geht in der Welt."

Der Schlüssel zu diesen Widersprüchen ist nicht schwer zu finden: Er liegt in Romangs Kirchenbegriff. Die Kirche war für ihn nicht bloss eine Lehr-Institution oder eine Glaubensgemeinschaft, sondern eine historisch gewordene und objektiv dastehende Gesellschaftsform, deren Aufgabe es ist, das Kirchenvolk zu erziehen, eine gottgewollte Gestaltung, der gegenüber das Individuum, das kleine kurzlebende Individuum, nur sehr relative Berechtigung beanspruchen darf.

Sein Kirchenbegriff war unstreitig dem katholischen verwandt. Es war nicht bloss ein Scherz, als er einmal im Gespräche lachend zu mir sagte: „Jetzt wäre es der Mühe wert, Papst zu sein. Das wäre eigentlich ein Posten für mich!" Mehr als er sich selbst zu gestehen wagte, imponierte ihm die Institution der katholischen Kirche mit ihren reichen Mitteln zur moralischen Beeinflussung und Heranziehung der Massen. Wenn Rothe die Tatsache anerkannt und begründet hat, dass der Protestantismus den Begriff der Kirche verloren habe, so hat Romang diese Tatsache dagegen bedauert.

Sogar die Konsequenz war ihm nicht ganz fremd, dass er zu einer Unterscheidung neigte zwischen philosophischen Wahrheiten

und religiösen Wahrheiten, zwischen einer esoterischen Lehre für die durch geistige und moralische Bildung vorbereiteten, und einer exoterischen für den gemeinen Mann, bei welchem diese Voraussetzung und damit ebenso das Bedürfnis, wie die Möglichkeit einer höhern Auffassung fehlt. Der Bildungslose, der immer und überall seinen Glauben von seiner Umgebung annimmt, bedarf der Vormundschaft durch eine gutgeleitete Kirche; aber auch der Höchstgebildete tut wohl daran, im Interesse seiner moralischen Gesundheit, ihre Hand nicht ganz loszulassen. Hier haben die Sätze ihre Stelle, die uns oben schon entgegentraten, dass die moderne, von Hegel abhängige Theologie bei einzelnen zwar mit echtem Christentum vereinbar sei, auf die Menge aber nur verderblich und für die Volksreligion nur zerstörend wirken könne; und ebenso der andere: dass es Pflicht des Philosophen sei, seine durch Verstandesoperationen gewonnene Welterkenntnis einer ernsten Revision zu unterziehen, sobald dieselbe mit dem hergebrachten Glauben der Christenheit in Widerspruch trete.

Solche Sätze sind uns fremd geworden. Bei Romang standen sie im Zusammenhang, eben sowohl mit seiner Wertschätzung der Verstandesbildung, als auch mit der eminenten Wichtigkeit, die er der Religion als Sitte, als Fundament und Bedingung des moralischen Gemeinschaftslebens beilegte. Für sich wollte er Wahrheit; für die Andern galt ihm die Nützlichkeit einer Lehre mehr als ihre Wahrheit; aus dem einfachen Grunde, weil er nicht gewiss war, ob das, was er als Wahrheit erkannte, auch die ganze und volle Wahrheit sei, und noch mehr: ob sie auch auf andere als Wahrheit wirke; für die Wirksamkeit des positiven Christentums bürgte ihm dagegen die Erfahrung der Jahrhunderte. Das Glauben war für ihn nicht ein unklares und darum untergeordnetes Wissen, wie für Hegel und alle seine Anhänger, sondern eine auf der spezifisch moralischen Natur des Menschen beruhende psychologische Tatsache, welcher eben deshalb in der Religion ein selbständiges Recht zukommt, neben dem Wissen, ja *über* dem Wissen, weil zuverlässiger und wichtiger als dieses.

Das instinktiv-ahnende Erfassen der göttlichen Weltordnung galt ihm so viel, dass er nicht vor dem paradoxen Ausspruch zurückschreckte: „Ohne Aberglauben keine Religion."

Es ist ihm freilich nie gelungen, den Intellektualismus prinzipiell zu überwinden, und darum ist er aus dem Zwiespalt mit sich selbst, aus innerem Kampf und Zweifel nie herausgekommen; das war die Tragik seines Lebens.

Wir sollten zuletzt noch eine Charakter-Schilderung geben. Je mehr die Begriffe von gut und böse das ganze System Romangs be-

herrschten, um so näher liegt uns die Frage: wie war denn *er selbst?* Wir machen es kurz: Alle gemeinen, alle sinnlichen, alle kleinlichen Leidenschaften lagen *tief* unter ihm; dagegen kochte in seiner Seele ein Ehrgefühl von ganz ungewöhnlicher, fast krankhafter Empfindlichkeit, Stärke und Heftigkeit. Keiner hat je mit aufrichtigerem Ernste, mit grösserer Energie und Willenskraft dieses äusserst spröde Temperament, diese heidnische Naturanlage, bekämpft, um sie zur christlichen Gesinnung zu zwingen.

Es dient vielleicht als versöhnender Schluss für die Erinnerung an diesen Mann des Kampfes, wenn wir erzählen, dass Romang dem einzigen unter seinen Gegnern, der ihm wissenschaftlich ebenbürtig war, Aloys Emanuel Biedermann, zeitlebens in niegetrübter Freundschaft verbunden war; nachdem er allen seinen Freunden durch seine Reizbarkeit den ferneren Verkehr unmöglich gemacht hatte, war Biedermann der letzte, der ihn auf dem Totbette besucht hat. Romang ist nicht nur ein bedeutender Religions-Philosoph, er ist ein religiöser Mensch gewesen.

Der Einfluss der syrischen Literatur auf das Abendland.

Ein Vortrag von V. Ryssel.

So unbestimmt und schwankend die Bedeutung des Landesnamens Syrien [1]), ist, ebenso bestimmt und fest abgegrenzt ist die Bezeichnung „syrische Sprache und Literatur". Man versteht darunter durchaus nicht die Sprache und Literatur der gesamten *Σύροι*, mit welchem Namen die Griechen zunächst die Völkerschaften, die einst dem assyrischen Reiche unterworfen waren, nach späterem Sprachgebrauche aber die vom Mittelmeere bis zum Tigris wohnenden Aramäer bezeichneten, sondern nur die Sprache und Literatur der christlichen Syrer, sodass zeitlich und räumlich die Grenzen dieses Literaturgebietes gegenüber der allgemeinen Bedeutung des

[1]) Dass *Συρία* nichts als eine Verkürzung des Landesnamens *Ἀσσυρία* ist, hat Th. Nöldeke endgültig nachgewiesen (Hermes V, 443—468, s. weiter Zeitschrift für Assyriologie, Jahrg. 1886, S. 268—273). Über die Bedeutung des Namens Aschschur d. i. Assyrien vgl. z. B. Eb. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Test., 2 S. 116—118, sowie im allgemeinen über die Herkunft und die verschiedene Bedeutung des Namens Syriens den Artikel „Syrien" in Herzog's Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B. 15, S. 168 f.

Landesnamens Syrien eine wesentliche Einschränkung erleiden. Es scheidet somit bei einer Betrachtung der syrischen Literatur das Geistesleben Syriens während des gesamten Altertums aus, so interessant es auch wäre, die Spuren der geistigen Bildung jener Gegenden bis tief hinab in die Zeit der assyrischen Weltherrschaft ins Auge zu fassen. Denn durch die assyrischen Keilinschriften sind wir über die Staats- und Kulturverhältnisse nicht bloss des Assyrerreichs, sondern auch der benachbarten Völker bis weit ins zweite vorchristliche Jahrtausend hinein unterrichtet, während durch die Ausgrabungen von Sendschirli in Nordsyrien, deren imposante Funde teilweise im Berliner Museum Aufstellung gefunden haben, uns jetzt auch interessante Einblicke in die Kunstbestrebungen und Kunstleistungen der ältesten syrischen Kultur erschlossen worden sind [2].) Aber während des Altertums kann weder von einer eigentlichen Literatur Syriens noch auch von einer direkten Einwirkung des Geisteslebens seiner Bewohner auf das Abendland die Rede sein.

Jene syrische Literatur nun hat sich unter Anlehnung an die Geistesbildung, die in den Werken der christlichen Literatur niedergelegt ist, in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt entwickelt. Sie hatte von vornherein einen spezifisch christlichen Charakter und beschäftigte sich zumeist mit Bibelauslegung, Dogmatik, mit der Anfertigung von Chroniken und Legenden und von Liturgien für den Gottesdienst, daneben aber auch mit Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften. Eben weil man wusste, dass diese Literatur der christlichen Syrer zum grossen Teil in Übersetzungen, Bearbeitungen und Erklärungen griechischer Originalwerke besteht, glaubte man lange Zeit ihr alle Originalität absprechen zu müssen; und weil man in den spezifisch theologischen Werken, welche aus dem Gebiete der syrischen Literatur bis um die Mitte dieses Jahrhunderts fast ausschliesslich — zunächst aus kirchengeschichtlichem oder dogmatischem Interesse — veröffentlicht worden waren, das Formtalent und den Geist der gleichzeitigen christlichen Schriftsteller griechischer Zunge vermisste, so stand die syrische Literatur bis vor nicht zu langer Zeit in argem Misskredit. Aber rasch änderte sich das allgemeine Urteil, als man anfing, die reichen Schätze des Britischen Museums, die aus dem Marienkloster

[2]) Vgl. hierüber „Ausgrabungen in Sendschirli", Berlin 1893 ff, in den „Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des königlichen Museums in Berlin". Eine gut orientierende Zusammenstellung über jene Funde, über den Inhalt ihrer Inschriften und über die geschichtlichen Voraussetzungen findet sich in dem „Verzeichnis der vorderasiatischen Altertümer und Gipsabgüsse [der königlichen Museen zu Berlin]. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Berlin 1889. (Preis 50 Pfg.)

in der nitrischen Wüste in Ägypten stammten [3]), zu veröffentlichen, und dabei im Gegensatz zu früher sein Hauptaugenmerk auf die Profanliteratur richtete, indem man besonders auch die Bearbeitungen philosophischer und naturwissenschaftlicher Hauptwerke der griechischen Klassiker [4]), sowie die Geschichtsdarstellungen der syrischen Literatur [5]) ins Auge fasste. In rascher Folge erschienen da z. B. längst verloren geglaubte Werke der christlichen und auch der klassischen Literatur in vortrefflichen Übersetzungen, die uns

---

[3]) Eine Darstellung der Erwerbung dieser syrischen Handschriften findet sich in der Einleitung zu F. Larsow's deutscher Übersetzung der „Fest-Briefe des Heiligen Athanasius Bischof's von Alexandrien". Leipz. und Gött. 1852.

[4]) So veröffentlichte P. de Lagarde 1858 in seinen „Analecta Syriaca" syrische Übersetzungen von der [pseudo-]aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*, von dem [pseudo-]sokratischen Dialog über die Seele, von der Rede des Isokrates *εἰς Δημόνικον*, von zwei moralischen Abhandlungen Plutarchs, von Sentenzen des Pythagoras u. dgl. Ed. Sachau fügte in seinen Inedita Syriaca(Wien 1870) eine weitere „Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur": Schriften des Lucian, Themistius, Galen, „Definitionen Plato's", dessen „Rat an seinen Schüler" und Sprüche des Menander, der Theano und anderer Philosophen, hinzu. Jüngst ist noch eine Übersetzung von Plutarchs Abhandlung „De capienda ex inimicis utilitate" im Katharinenkloster auf dem Berge Sinai aufgefunden und in den Studia Sinaitica (IV. London 1894) von Eb. Nestle herausgegeben worden. Hierher gehören auch die syrischen Geoponica (herausgegeben von P. de Lagarde, Leipzig 1860), das „Syrisch-römische Rechtsbuch" (herausgegeben von Bruns und Ed. Sachau, Leipzig 1880), des Pseudo-Callisthenes „Leben Alexanders des Grossen" (herausgegeben von Budge, syrisch und englisch, Cambr. 1889) u. a. Über die „Sextussentenzen" (syrisch in den Analecta Syriaca", pag. 1—31) s. jetzt meinen Aufsatz in der Zeitschrift für wissensch. Theol. B. XXXVIII f.

[5]) Von solchen „Kirchengeschichten", die aber auch wertvolle Aufschlüsse über die Weltgeschichte geben, sind zu nennen die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (deren 3. Buch herausgegeben von Cureton, Oxford 1853, englisch von Payne Smith eb. 1860, deutsch von Schönfelder, München 1862; Fragmente daraus und seine „Heiligenbiographieen" herausgegeben von Land im 2. Bande seiner Anecdota Syriaca, Leiden 1868, lateinisch von Van Douwen und Land, Amsterdam 1880), die „Annalen" des Dionysius von Telmahre (deren 1. Buch herausgegeben von Tullberg, Upsala 1850; das 4. Buch wird von Chabot gegenwärtig in der Bibliothèque de l'École des Hautes-Études [section des sciences histor. et philol.] zum Druck gebracht), das von einem monophysitischen Mönche compilierte Geschichtswerk, für dessen 3.—6. Buch das ursprünglich griechisch geschriebene Werk des Bischofs von Mitylene auf Lesbos, Zacharias Rhetor, benutzt ist (herausgegeben von Land im 3. Bande seiner Anecdota Syriaca, Leiden 1870), die Chronik des Josua Stylites (syrisch und französisch herausgegeben von Martin, Leipzig 1876, und syrisch und englisch von W. Wright, Cambr. 1882), das Chronicon ecclesiasticum des Gregorius Barhebraeus (syrisch und lateinisch herausgegeben von Abbeboos und Lamy, 1872—77), das Chronicon Edessenum (syrisch und deutsch von L. Hallier, Leipzig 1892) und die „Mönchsgeschichten" des Thomas, Bischofs von Marga seit 840 (syrisch und englisch von Budge, 2 Bände, London 1892); ferner Einzeldarstellungen, wie u. a. „Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi

fast das Original ersetzen, [6]) eine reiche Zahl geschichtlicher Aufzeichnungen über die Begebenheiten des staatlichen und kirchlichen Lebens in Syrien, teilweise sogar von Augenzeugen und Zeitgenossen der geschichtlichen Ereignisse verfasst, die durch sie aufgezeichnet wurden und die nun durch die Veröffentlichung dieser Aufzeichnungen plötzlich in ein helles Licht gerückt wurden. Kurz, mit der wachsenden Kenntnis der syrischen Literatur wuchs auch ihre Wertschätzung, und bald stellte es sich zugleich heraus, dass die Syrer nicht etwa in einer mehr oder minder geistlosen Reproduktion der Geisteswerke anderer Nationen ihr Dasein verträumt hatten, sondern dass sie diese Geisteswerke der Griechen nur in zielbewusster Absicht ihrem streng stufenweise fortschreitenden gelehrten Jugend-

Sassanidi (herausgegeben von Ign. Guidi, Leiden 1891, vgl. Theod. Nöldeke, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und commentiert 1893, Separatabdruck aus den Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften. 128 B. unter Nr. IX). Auch gehören hierher die Legenden und Märtyrergeschichten, von denen u. a. Cureton und Wright „Ancient Syriac Documents relative to the earliest etablishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries" (London 1864) und G. Phillipps die Doctrina Addaei (London 1876) herausgegeben haben, während die Acta Martyrum et Sanctorum Syriace des P. Bedjan noch im Erscheinen begriffen sind (bis jetzt 5 Bände. Paris 1890—95). Für die Geographie und Geschichte der darin in Betracht kommenden Gegenden sind am ausgiebigsten die „syrischen Akten persischer Märtyrer (syrischer Text im 2. und 3. Bande von Bedjan's Acta; sowie „Auszüge" daraus von G. Hoffmann in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipz. 1880). Für die Textpublikationen der genannten Werke wurden z. T. auch Handschriften anderer Bibliotheken als des Britischen Museums benutzt.

[6]) So von Werken christlicher Schriftsteller ausser der vielleicht unächten, sicher aber nicht mit der von Eusebius (hist. eccl. IV,26, § 5—11) erwähnten identischen Apologie des Melito von Sardes (in Cureton's Spicilegium Syriacum, p. 22 u. 23) vor allem die Festbriefe des Athanasius (syrisch herausgeg. von W. Cureton, London 1848; ins Deutsche übersetzt von F. Larsow, s. o. Anm. 3), die Theophania des Eusebius von Caesarea (syrisch herausgeg. von Sam. Lee, Cambr. 1843, in englischer Übersetzung 1844), eine bisher ganz unbekannte Schrift des Gregorius Thaumaturgus „an Theopompos über die Leidensunfähigkeit und die Leidensfähigkeit Gottes" (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca p. 46—64, deutsch in meinem „Gregorius Thaumaturgus". Leipzig 1880, S. 71—99). Auch die vier Bücher der Schrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer, deren griechischer Originaltext nur zumteil erhalten ist, sind uns in syrischer Übersetzung vollständig überliefert (herausgegeben von Lagarde, Berlin 1859). — Von Profanwerken der griechischen Literatur, deren Original uns verloren gegangen ist, sind uns folgende in syrischen Übersetzungen erhalten: die Schrift [Pseudo-]Plutarchs „über die Übung" (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca p. 177—186, deutsch von Gildemeister und Bücheler im Rheinischen Museum für Philologie, Neue Folge B. XXVII, 1872, 21 SS.), der pseudo-sokratische Dialog über die Seele (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca, p. 158—167, deutsch von mir im Rheinischen Museum, Neue Folge, B. XLVIII, Jahrgang 1893, S. 175—195), die Rede des Themistius περὶ

unterrichte zu Grunde legten, [7]) um auf dieser Grundlage selbständige Leistungen wissenschaftlichen Denkens zu ermöglichen. Und tatsächlich haben sie auch solche ins Leben gerufen, [8]) wie denn z. B. die Bibelauslegung nirgends so sehr unserer modern wissenschaftlichen

---

ἀρετῆς (syrisch in Sachau's Inedita Syriaca, p. 17—37, deutsch von Gildemeister und Bücheler, im Rheinischen Museum, Jahrg. 1872, 27 SS.). In neuester Zeit waren die wichtigsten Funde die von Rendel Harris im Sinaikloster entdeckte syrische Übersetzung der Apologie des Aristides, von welcher man dann einen grossen Teil des griechischen Urtextes innerhalb der „Geschichte des Barlaam und Joasaph" wiederfand (beide Texte veröffentlicht von R. Harris, Cambr. 1891) und die (abgesehen von den durch W. Cureton 1858 herausgegebenen Bruchstücken bis jetzt unbekannte) altsyrische Übersetzung der Evangelien, die Agnes Smith-Lewis 1882 im Sinaikloster entdeckte und 1894 herausgab (auch separat in englischer Übersetzung, London 1894; vgl. J. Wellhausen, Der syrische Palimpsest vom Sinai, in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. 1895. S. 1—12).

[7]) Vgl. hierüber Näheres in dem Artikel „Syrien" in Herzog's Protest. Realencyklopädie, B. 15, 186.

[8]) Einen vortrefflichen Überblick über die Geschichte, den Umfang und Inhalt der syrischen Literatur bietet W. Wright in A short history of Syriac Literature (London 1894), einem Abdrucke seines Artikels Syriac Literature im 22. Bande der Encyclopaedia Britannica (1887). Eine kürzere Zusammenstellung, nach den einzelnen Disziplinen geordnet, findet sich in dem eben zitirten Artikel Syrien in Herzog's Realencyklopädie, B. 15, S. 186—192, vgl. B. 18, S. 717. — Das älteste uns erhaltene syrische Schriftstück ist der noch heidnische offizielle Bericht über die grosse Wasserflut zu Edessa vom Jahre 201, der uns in der „Edessenischen Chronik" (s. o. Anm. 5) erhalten ist. Derselben Zeit muss ungefähr der von W. Cureton in seinem Spicilegium Syriacum (S. 43—50) veröffentlichte Brief des Mara bar Scrapion aus Samosata an seinen Sohn angehören, dessen Verfasser, der von der griechischen Wahrheit nicht befriedigt ist, wohl noch nicht Christ war, wohl aber dem Christentum nahe stand, indem er im wesentlichen die ethische Gesinnung des damaligen populären Stoicismus hatte. Ganz im Anfange des 3. Jahrhunderts geschrieben ist auch der von den Kirchenschriftstellern häufig erwähnte Dialog *Περὶ εἱμαρμένης*, der in seiner griechischen Gestalt früh verloren ging, jetzt aber im syrischen Originale als „Buch über die Gesetze der Länder" in einer der Handschriften des Britischen Museums wieder aufgefunden wurde (herausgeg. ebenfalls in Cureton's Spicilegium Syriacum, p. 1—21, deutsch bei Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863); doch rührt der Dialog nicht von Bardesanes, dem bekannten syrischen Gnostiker († nach 222) her, dem ihn die Kirchenschriftsteller zuschreiben, sondern wahrscheinlich von einem seiner Schüler namens Philippus (vgl. hierüber wie über andere neuere Funde aus dem Gebiete der syrischen Literatur die beiden Leipziger Universitäts-Programme von G. V. Lechler, Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums, Leipzig 1885 und 1886, I. S. 28—37 und S. 49 ff, II. S. 12—14). Dagegen stammen vielleicht mehrere in den apokryphen Akten des Thomas enthaltenen syrische Hymnen, darunter der schöne Hymnus von der Seele, von Bardesanes selber her, der seine gnostischen Ansichten durch Hymnen verbreitete und so der erste Hymnendichter wurde (s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, B. I., Braunschw. 1883, vgl. B. II., 2. Hälfte, 1884, S. 423). Später zeichneten sich als Dichter unter den Syrern besonders aus der be-

d. h. historisch-kritischen Auffassung nahe kommt wie gerade in Syrien durch Männer wie Theodor von Mopsuestia [9]) und andere hervorragende Vertreter der syrischen Gelehrsamkeit.

Aber es stellte sich auch dies heraus, dass gerade unter der grossen Zahl der reproduzierenden Schriften sich verschiedene Werke verbargen, die sich bei näherer Nachforschung eben nicht als die Wiedergabe eines griechischen Originals erwiesen, sondern umgekehrt als die Originale, von denen alle anderen Bearbeitungen der behandelten Stoffe, auch die der griechischen Literatur, ihren Ausgang genommen hatten. Zu diesen gehören nun einige Erzählungsstoffe des Mittelalters, die im Orient und Occident die weiteste Verbreitung fanden und im vollsten Sinne des Wortes beliebte Volksschriften wurden. [10]) Es handelt sich dabei um die Legende von

rühmte „Ephraim der Syrer" († 373) und Jacob von Sarug († 521). In deutscher Übersetzung hat G. Bickell „ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Balaeus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug" in Thalhofer's Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1872) herausgegeben, während besonders P. Pius Zingerle Dichtungen Ephraims ins Deutsche übersetzt hat. Doch haben die Syrer fast nur kirchliche und liturgische Poesie geliefert, die zumeist ohne hohen Schwung ist und schon durch die dichterische Form etwas Steifes erhielt. Als Exeget hat sich vor allem Jakob von Edessa († 708) hervorgetan, der sich auch um den Text der syrischen Bibelübersetzung besondere Verdienste erworben hat. Der Abschluss zu dieser reichen und vielseitigen Literatur der Syrer wird von Gregorius Barhebraeus († 1286) gebildet, der nicht nur auf allen Gebieten der theologischen Literatur der Syrer tätig war, sondern auch alles, was seine Vorgänger in den verschiedensten Disziplinen geleistet hatten, in seinen Werken zusammenfasste.

[9]) Dieser namhafte Vertreter der antiochenischen Theologie († 429), einer der bedeutendsten Exegeten der alten Kirche, schrieb zwar seine Werke in griechischer Sprache, gehörte aber nach Herkunft — er stammte aus Antiochien — und Bildung Syrien an. Er erkennt u. a. makkabäische Psalmen an und sieht mehrfach in dem redenden Ich der Psalmen die personifizierte Gemeinde. Vgl. die Aufsätze von Fr. Baethgen, Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung und Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von M. in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, B. V (1885), S. 53—101 und B. VI u. VII (1886 u. 1887), S. 261—288 u. S. 1—60.

[10]) Vgl. für alles Folgende meine Aufsätze unter dem Titel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe" in dem „Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen": I. Die Kreuzauffindungslegende, B. XCIII, S. 1—22; II. Die Siebenschläferlegende, B. XCIII, S. 241—280; III. Der Pariser Text der Siebenschläferlegende, B. XCIV, S. 369—388 und IV. Die Silvesterlegende, B. XCV, S. 1—54. Man findet dort eine deutsche Übersetzung der in den letzten Jahren neu veröffentlichten, z. T. ältesten, syrischen Originaltexte. In den Einleitungen habe ich kurz zusammengestellt, was man bis jetzt über die Herkunft jener Erzählungsstoffe und über den Zusammenhang der verschiedenen Relationen derselben weiss. Eine volle Verwertung der neuen Texte in dieser letzteren Richtung lag ausserhalb meiner Absicht; vielmehr wollte ich den Literaturhistorikern, die der syrischen Sprache unkundig sind, das Material zu weiteren Untersuchungen an die Hand geben.

den Siebenschläfern, von der Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena und von der Taufe Konstantin des Grossen durch den Papst Silvester. Nicht nur, dass sich hier literarische Berührungen nachweisen lassen, die nur auf dem Wege einer Entlehnung erklärt werden können, sondern diese von dem Abendlande aus der syrischen Literatur entlehnten Stoffe sind auch direkt von den Syrern zu den abendländischen Schriftstellern hinübergewandert. Dagegen haben die Syrer den höchst bedeutenden, aber freilich im einzelnen weit schwerer nachzuweisenden geistigen Einfluss, den sie als die Vermittler der griechischen Philosophie an das Abendland auf dieses ausgeübt haben, nicht direkt, sondern mittelbar durch die Araber ausgeübt. Gerade durch ihre Übersetzungen und Erläuterungen der Hauptwerke der griechischen Philosophen sind die Syrer im 8. und 9. Jahrhundert die Lehrmeister der Araber geworden. Dadurch, dass diese syrischen Schriften damals ins Arabische übersetzt wurden, wurden die ersten Bausteine zur arabischen Philosophie geliefert, die sehr bald im Osten wie im Westen zu grosser Blüte gelangte und die wiederum durch lateinische Übersetzungen dem christlichen Abendlande die Kenntnis der griechischen Philosophie, freilich vielfach in modifizierter Gestalt, überlieferte. So haben die Syrer auch hierdurch, wenngleich nur auf einem Umwege, das geistige Leben des Abendlandes beeinflusst. Während aber der Reichtum dieser philosophischen Literaturwerke an tiefsinnigen Erkenntnissen und Anschauungen nur wenigen hochstehenden Geistern zugute kam, haben jene Erzählungsstoffe auf die breitesten Schichten des Volkes eingewirkt und eine fast unübersehbare Literatur ins Leben gerufen.

Wir beginnen nun unseren Nachweis der Abhängigkeit der mittelalterlichen Bearbeitungen jener bekannten Legenden im Abendlande mit einer Betrachtung der Legende von den Siebenschläfern. Obwohl die Erzählung im wesentlichen überall dieselben Züge trägt, so ist es doch ratsam, ja notwendig, dass man sich mit den Grundzügen ihrer syrischen Gestalt bekannt macht, ehe auf den Nachweis der literarischen Berührungspunkte näher eingegangen wird, da gerade aus den einzelnen Momenten dieses Erzählungstypus weittragende Schlüsse gezogen werden können.

Als Kaiser Decius — gemeint ist der bekannte Christenverfolger, der von 249—251 regierte — von Karthago her über Byzanz nach Ephesus kam, da wurden in dieser Stadt die christlichen Kirchen geschlossen und die Gläubigen zerstreuten sich, um seine Nähe zu meiden. Decius aber liess Altäre in Ephesus bauen und gab den Befehl, dass die Patrizier der Stadt den heidnischen Göttern opfern sollten. Am dritten Tage dieses grossen Opferfestes, das die Christen mit Betrübnis und Angst erfüllte, befahl der Kaiser

plötzlich, dass die Christen ergriffen werden sollten, um zum Opfern gezwungen zu werden. Unter schadenfroher Beihülfe der heidnischen und jüdischen Bevölkerung wurden die Christen aus ihren Verstecken gewaltsam hervorgeholt und vor den König gebracht. Manche der Gläubigen liessen sich durch Todesfurcht bestimmen, den Götzen zu opfern; die aber standhaft blieben, wurden unter grässlichen Martern getötet und ihre Leichname zerstückelt auf die Türme und Zinnen gehängt zum Frasse für die Raben und Geier. Hier folgt nun zunächst ein kurzes und schlichtes Klagelied, wie solche Proben der poetischen Prosa der Syrer bisweilen in die Erzählung eingefügt werden:

'Dies war der wunderbare Wettkampf, der Kampf voller Schrecken für alle, die es schauten! Dies war das staunenswerte Ringen, über das die Engel und die Menschen sich entsetzten! Die Wände der Häuser schrieen um Hilfe ob der Schreckenstaten, die in ihnen vollführt wurden; selbst die Dächer der Häuser jammerten, da sie von selbst sich herniedersenken mussten wegen der Schmerzensklage, die laut unter ihnen erscholl. Leidensvoll waren die Strassen der Stadt, weil die Christen auf ihnen herbeigeschleppt wurden; ihre Augen waren von Tränen überströmt ob der Leichen ihrer Lieblinge, da sie sehen mussten, wie Vögel aller Art auf sie sich niedergelassen hatten. Die Mauern der Stadt aber wankten, um einzustürzen, da auf ihnen die Leiber der Heiligen aufgehäuft waren. Kann es ein Leiden geben, das härter ist als dieses war? — als die Gläubigen bei einander Zuflucht suchten, um sich zu retten vor den erbarmungslosen Menschen, als Eltern ihre Kinder verleugneten und Kinder von ihren Eltern nichts wissen wollten, Freunde von ihren Freunden sich lossagten wegen der Drangsal, die sie umgab, der Glaube an Christus aber in der Drangsal erprobt wurde und die erlauchten Bekenner sich durch Erduldung der Martern wie Gold im Schmelzofen in der Versuchung sich bewährten.'

Nun wird von den sieben Jünglingen, die den vornehmsten Familien der Stadt angehörten, erzählt, dass sie während der Zeit der öffentlichen Opfer nach dem Staatsarchive innerhalb des Palastes, wo sie den Wachtdienst inne hatten, flohen. Aber ihre Altersgenossen, die ihnen nachgingen und sie betend auf dem Boden ausgestreckt fanden, meldeten dies dem Kaiser. Er lässt sie nun vor sich bringen und hält ihnen ihren Ungehorsam vor und fordert sie zum Opfern auf. Dies aber lehnen die Jünglinge unter Hinweis auf ihren Christenglauben ab, worauf sie der Abzeichen ihrer Stellung entkleidet werden. Da aber Decius zunächst seine Reise fortsetzen und dann erst nach Ephesus zurückkehren will, so bewilligt er ihnen bis zu seiner Rückkehr eine Frist, um bis dahin ihr Unrecht einzusehen. Sie

aber verlassen die Stadt, um in einer grossen Höhle am Berge Anchilos, sicher vor den Beunruhigungen der Welt, zu warten, bis ein anderer Kaiser zur Regierung kommt, vor dem sie als Christen erscheinen können. Während sie nun in dieser Höhle längere Zeit verweilten, stieg einer von ihnen als ihr Schaffner im Bettlergewande von Zeit zu Zeit nach der Stadt Ephesus hinab, um Lebensmittel einzukaufen und Erkundigungen über den Kaiser Decius einzuziehen. Dieser aber war mittlerweile nach der Stadt Ephesus zurückgekehrt. Und als nun ihr Schaffner, der zufällig dem Einzuge des Kaisers beiwohnte, seinen Genossen in der Höhle von seinem Befehle, sie zum Opfern herbeizuschaffen, berichtete, da liessen sie ihre Köpfe hangen und sassen zusammen mitten in der Höhle da, mit Tränen in den Augen und Leid im Herzen. Und da es die Zeit des Sonnenunterganges war, so schlummerten sie ein, weil ihre Augen schwer waren wegen der Betrübnis ihrer Herzen. Gott aber verwandelte ihren Schlummer in einen ruhigen und sanften Tod und mit einem Bekenntnisse auf ihren Lippen gaben sie ihren Geist auf.

Als nun am Morgen des folgenden Tages die Jünglinge nicht vor dem Kaiser erscheinen, wird er über diese Nichtachtung seines kaiserlichen Befehles zornig. Man rät ihm, die Väter der Jünglinge herbeiholen zu lassen, denen er den Tod androht, wenn sie ihre Söhne nicht zur Stelle bringen; schliesslich aber entlässt er sie in Frieden, da er sich von ihrer Unschuld überzeugt und sie ihm den Aufenthaltsort der Jünglinge, jene Höhle, angeben. Nun befiehlt er, die Oeffnung der Höhle, in die sie geflohen sind, mit Steinen zu verschliessen, damit sie drin eines qualvollen Todes durch Hunger sterben sollen, weil er meint, dass sie noch am Leben sind. Zwei Hofbeamte aber, die heimlich Christen waren, lassen von den Maurern zwei bleierne Tafeln, auf denen sie über das Märtyrertum der Jünglinge Bericht erstatten, mit in die Höhle hineinlegen, durch die man dann später die wunderbare Tatsache ihres Wiederauflebens nach langem Todesschlummer festzustellen vermag.

Nun springt die Erzählung über mehrere Jahrhunderte hinweg zum 38. Jahre der Regierungszeit des Kaisers Theodosius II., des Sohnes des Arcadius, der von 408 bis 450 regierte, über und berichtet uns zunächst von verschiedenen Irrlehrern, die den Frieden der Kirche dadurch störten, dass sie die Auferstehung der Toten leugneten. Da auch Kaiser Theodosius sich durch den Irrglauben beunruhigen liess, so wollte Gott, wie es heisst, durch das Wiederaufleben der entschlafenen Jünglinge die Glaubenszuversicht der Kirche und des Kaisers stärken und das Gift des Unglaubens aus der Kirche ausrotten. Es wird nun erzählt, wie der Besitzer des Grundstückes, auf welchem die Höhle liegt, in ihrer Nähe eine Hürde

für sein Vieh bauen will. Um die Steine für ihren Bau zu benutzen, räumen die Werkleute sie von der Oeffnung der Höhle hinweg, so dass der Eingang zu ihr freigelegt wird. Am Morgen des nächsten Tages erwachten die Jünglinge in der Höhle von ihrem tiefen und langen Schlafe, ohne zu wissen, dass sie im Todesschlafe gelegen hatten, in dem Glauben, dass sie nur eine Nacht hindurch geschlafen hätten. Denn ihre Kleider waren nicht zerfallen und das Fleisch ihrer Leiber frisch und fest. Ihr erster Gedanke aber fiel sorgenschwer auf den Kaiser Decius nnd auf den Befehl, den dieser erlassen hatte, dass sie den Göttern opfern sollten.

So schickten sie nun ihren Schaffner auf's Neue aus, um Erkundigungen in der Stadt Ephesus einzuziehen und zugleich noch etwas Speise einzukaufen. Dieser nimmt aus seinem Beutel Geld und macht sich auf den Weg. Zwar wundert er sich über die Steine, die vor der Höhle liegen, aber er kann sich diese Veränderung nicht erklären. Er eilt zur Stadt hinab und sieht dort mit Staunen auf dem Thore der Stadt das Zeichen des Königs angebracht, und ebenso auf allen andern Thoren, wie er bei einem Rundgange um die Stadt, deren Bauwerke ihm auch ganz verändert vorkommen, bemerkt. Er glaubt zu träumen, fasst aber Mut und geht in die Stadt hinein, nachdem er sein Haupt mit einer Kapuze verhüllt hat. Sein Staunen wächst, als er hört, wie der Name Christi in aller Munde ist; er fragt einen Jüngling, ob die Stadt wirklich Ephesus sei, und als dieser bejaht, eilt er mit stillem Grauen nach den Ständen der Brodverkäufer, um nach Besorgung seines Auftrages sogleich die ihm unheimlich gewordene Stadt wieder zu verlassen. Als er nun sein Brod bezahlen will, erregt die Münze zunächst wegen ihrer Grösse, dann aber auch wegen der altertümlichen Prägung allgemeines Aufsehen bei den Brotverkäufern. Sie meinen, der Jüngling müsse einen vor Jahrhunderten versteckten Schatz gefunden haben; und ehe er sich ihnen unter Preisgabe des Geldstückes entziehen kann, ergreifen sie ihn, um ihn der Obrigkeit zu übergeben, wenn er nicht vorziehe, ihnen sein Geheimnis zu verraten und mit ihnen den Schatz zu teilen. Bald verbreitet sich das Gerücht von der Auffindung eines Schatzes in der Stadt; von allen Seiten strömen Neugierige herbei, von denen keiner den Jüngling, dessen Kapuze man bei seiner Verhaftung zurückgeschlagen hat, kennt, während er ängstlich die Umstehenden mustert, um in ihrer Mitte irgend einen Verwandten oder Bekannten zu erkennen, der für ihn bürgen könne. Da ihm dies nicht gelingt, steht er ratlos, wie vom Sinne gekommen, unter ihnen.

Schon war das Gerücht bis vor den Bischof der Stadt, bei dem zufällig auch der Proconsul anwesend war, gekommen und beide

lassen nun den Jüngling vor sich bringen, um von ihm selbst Näheres über den Schatz zu hören. Nun beginnt das Verhör. Der Jüngling nennt die Namen seiner Eltern, die aber niemand kennt, und während ihn die Einen für einen Verrückten halten, meinen die Andern, dass er sich nur so stelle, um sich aus der Klemme zu ziehen. Als ihm aber der Proconsul das Geldstück vorhält und sagt, dass es nach seiner Prägung und Aufschrift Jahrhunderte alt sei, da fällt der Jüngling auf sein Angesicht nieder und spricht: Ihr Herren, sagt mir nur das Eine: wo ist jetzt Kaiser Decius, der doch in dieser Stadt war? Als nun der Bischof Mares ihm sagt, dass Kaiser Decius schon seit vielen Generationen tot sei, erbietet sich der Jüngling, sie alle zur Bestätigung seiner Angaben nach der Höhle vom Berge Anchilos zu seinen Genossen zu führen. Dort angelangt, sehen sie die zwei bleiernen Tafeln und darauf geschrieben, dass in den Tagen des Kaisers Decius die Jünglinge in die Höhle flohen und dass diese auf seinen Befehl mit Steinen verschlossen wurde. Als sie nun eintreten, finden sie die Jünglinge wohlbehalten dasitzend und ihre Gesichter blühend wie frische Rosen. Da fielen alle nieder, beteten die Bekenner an und priesen Gott, dass sie gewürdigt wurden, dies Wunder mit ihren Augen zu schauen.

Sogleich aber werden reitende Boten an den Kaiser Theodosius abgesendet, um ihm von dem Wunder zu berichten. Als dieser eilends herbeikommt, ziehen ihm der Bischof und die Patrizier, sowie das ganze Volk bis nach Ephesus entgegen und von da an in feierlichem Zuge hinauf nach der Höhle, aus der die Jünglinge freudestrahlend ihm entgegeneilen. Der Kaiser aber fällt gleichfalls ihnen vor die Füsse, umarmt sie und dankt Gott für das herrliche Wunder, das ihn aus allen seinen Zweifeln herausreisst, da es ihm die Wahrheit der Auferstehungshoffnung sinnenfällig bezeugt. Nachdem dann noch der eine der Jünglinge ihm mitgeteilt hat, dass Gott um seinetwillen sie aus ihrem sanften und sorglosen Schlafe zu neuem Leben erweckt hat, schlummern sie von neuem ein, ihren Geist in Gottes Willen befehlend. Weinend breitet der Kaiser seine königlichen Gewänder über sie aus und befiehlt, dass goldene Särge für die Leichname angefertigt werden. Aber in der Nacht erscheinen ihm die Jünglinge im Traume und bitten ihn, sie an ihrer Stätte auf dem Staube zu lassen, aus dem Gott sie auferwecken werde. Der König willfahrt diesem Wunsche und nach der Feier eines grossen Festes zu Ehren dieser Bekenner und nach der Stiftung einer wohltätigen Anstalt für die Armen des Landes kehrt er mit seinem Gefolge nach Konstantinopel zurück.

Dies der Gang der Erzählung, in welcher zumal die Verlegenheiten, die dem Jünglinge in der Stadt dadurch erwachsen, dass er

meint mit seinen Genossen nur eine Nacht geschlafen zu haben, lebendig und mit psychologischer Wahrscheinlichkeit geschildert sind.

Mit den verschiedenen Ausgestaltungen, welche die Siebenschläferlegende in der mittelalterlichen Literatur des christlichen Abendlandes angenommen hatte, war man seit längster Zeit bekannt. Bemerkenswert unter ihnen sind besonders die beiden Berichte von Bischof Gregor von Tours, der sowohl einen ausführlichen Bericht über die Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum verfasst, als auch einen Auszug hieraus in einem Kapitel seines grossen Werkes De gloria martyrum gegeben hat. Wichtig sind diese beiden Bearbeitungen der Legende in erster Linie deshalb, weil sie die erste Behandlung des Stoffes in der abendländischen Literatur darstellen, dann aber auch dadurch, dass Gregor von Tours ausdrücklich beifügte, dass er die Erzählung mit Hilfe eines Syrers, namens Johannes, ins Lateinische übersetzt habe. Da man nun früher von syrischen Bearbeitungen der Legende nur die in zwei Rezensionen erhaltene poetische Darstellung durch den berühmten Homiliendichter Jakob von Sarug († 521) kannte, so nahm noch der Herausgeber der Passio Gregors in den Monumenta Germaniae historica an, dass Gregor „die syrischen Akten des Jakob von Sarug nach dem Exemplare des Syrers Johannes excerpiert zu haben scheine". Dabei wurden aber die nicht unbeträchtlichen Abweichungen der Erzählung bei Gregor von Tours gegenüber Jakob von Sarug auf die schriftstellerische Selbständigkeit und Freiheit des ersteren zurückgeführt, und andererseits zweifelte niemend daran, dass Jakob von Sarug einen Stoff, der ursprünglich der christlichen Literatur der Griechen angehörte, poetisch verarbeitet habe.

Ferner sei aus der *späteren* Literatur des christlichen Abendlandes noch die poetische Bearbeitung der Siebenschläferlegende durch den anglo-normannischen Dichter Chardri [11]) erwähnt. Bei den Untersuchungen über die Herkunft des Stoffes, den Chardri seiner Dichtung zu Grunde gelegt hatte, ergab sich von selbst, dass viele einzelne Züge der dichterischen Schilderung, zu einem grossen Teile auch der weit ausgesponnene Dialog ebenso auf die Rechnung

[11]) Von dieser Ausgestaltung der Siebenschläferlegende, der vie de set Dormanz Chardri's, ist in den oben (Anm. 10) genannten Aufsätzen noch nicht gehandelt worden. Weiteres Material zur Vergleichung findet man in der Göttinger Doktordissertation von A. Reinbrecht, „Die Legende von den sieben Schläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri" vom Jahre 1880, aus deren erstem, die Geschichte der Legende durch Vorführung ihrer verschiedenen Versionen behandelnden Kapitel man ersehen kann, wie sehr dieses Material seitdem durch die Monographie John Koch's und besonders durch Guidi's Textpublikationen antiquirt worden ist.

des Dichters zu setzen sind, wie verschiedene excursartige Erweiterungen, z. B. die ausführliche Schilderung des Empfanges des herbeigeeilten Kaisers. Aber auch nach Ausscheidung der Zutaten des Dichters wollte keine der bekannten älteren Bearbeitungen der Siebenschläferlegende so recht zu dem von Chardri verarbeiteten Stoffe passen. Man nahm darum zu einer künstlichen Hypothese seine Zuflucht und konstruirte sich als Vorlage Chardri's eine lateinische Version, in welcher alle bei Gregor von Tours, in der griechischen Gestalt der Legende, also in der Erzählung des Symeon Metaphrastes, und in der erst weit später als Chardri's Dichtung, nämlich im 13. Jahrhundert verfassten Legenda aurea des Jacobus de Voragine zerstreut auftretenden Parallelen zu Chardri sich zusammengefunden hätten.

Auch bei der Erklärung des Ursprungs der Siebenschläferlegende, wie sie zuletzt John Koch 1883 versuchte, ging man einfach davon aus, dass der griechische Text der Erzählung, und zwar im wesentlichen in der bei Symeon Metaphrastes sich findenden Gestalt, das Original sei, und kam infolge dessen zu der Annahme, dass die Legende dort entstanden sein müsse, wo sie spielt, was John Koch zu dem Versuche bewog, die Legende an speziell ephesische Mythen und Kulte zu knüpfen.

Alle diese unvollkommenen oder unrichtigen Versuche einer Erkläruug des Ursprungs und des inneren Zusammenhanges der einzelnen Relationen der Legende wurden mit einem Schlage berichtigt und überhaupt die gesamte Forschung über die Siebenschläferliteratur auf eine neue, feste und richtige Basis gestellt durch die Veröffentlichung der syrischen Prosaerzählung. Zwar hatte schon der schwedische Orientalist Tullberg im Jahre 1850 die erste Hälfte der syrischen Siebenschläferlegende in seiner Ausgabe des ersten Buches der Chronik des syrischen Geschichtschreibers Dionysius von Telmahre († 845) mit zum Abdruck gebracht. Aber diese Textausgabe war von Anfang an selten, nur den Fachleuten zugänglich und erhielt überdies eben nur die Hälfte der Erzählung, bis dahin, wo die Jünglinge in ihrer Höhle entschlummern und diese mit Steinen verschlossen wird. Vervollständigt wurde diese Ausgabe erst im Jahre 1885 durch Professor Ignazio Guidi in Rom, der in den Rendiconti der Reale Accademia dei Lincei die zweite Hälfte der syrischen Prosaerzählung nach mehreren Handschriften mustergültig herausgab und mit einer italienischen Übersetzung versah. Nur beiläufig sei hier erwähnt, dass er auch noch verschiedene andere orientalische Bearbeitungen der Legende hinzufügte, so die eine der beiden Homilien des Syrers Jakob von Sarug, ferner die Siebenschläfertexte, die der arabischen, koptischen,

äthiopischen und armenischen Literatur angehören, so dass ihm von orientalischen Bearbeitungen der Legende etwa nur ein georgischer Text entgangen sein könnte. Die beiden von Tullberg und Guidi herausgegebenen Hälften der syrischen Prosaerzählung hat dann Pater Bedjan im Jahre 1890 in dem 1. Bande seiner zunächst zur Erbauung und Belehrung seiner syrischen Landsleute bestimmten Acta Martyrum weitern Kreisen zugänglich gemacht. In einem besonderen Anhange teilte Bedjan aber auch noch die wichtigen Varianten des zwar jungen, aber auf einen guten alten Text zurückgehenden Codex Sachau no. 222 der Berliner königl. Bibliothek mit, und diese Varianten erhielten wieder eine besondere Bedeutung, als im vergangenen Jahre der Text eines Pariser Codex eingehend untersucht wurde, dessen Bedeutung Guidi einfach deshalb nicht erkennen und richtig schätzen konnte, weil er zur Zeit seiner Publikation von dem Texte des Berliner Codex keine Kenntnis hatte und haben konnte.

Es hat sich nämlich herausgestellt, dass der Pariser Text, der zwar zumeist mit dem der Berliner Handschrift zusammenstimmt, aber doch den anderen Texten gegenüber eine unabhängige Stellung einnimmt, eine Reihe von Zusätzen hat, die in den anderen syrischen Texten und auch in dem griechischen Texte des Metaphrasten und in den lateinischen Texten, die jedenfalls von diesen anderen syrischen Texten abhängig sind, fehlen. Schon ihr Inhalt, der ganz im Stile der sonstigen Darstellung gehalten ist und einzelne Situationen in ansprechender Weise weiter ausmalt, legt es nahe, dass wir es bei diesem Plus der beiden Handschriften nicht mit späteren Zusätzen zu tun haben, wie sie zumal syrische Abschreiber sich gern dem Originaltexte hinzuzufügen erlaubten, sondern dass hier wertvolle Teile des ursprünglichen Textes uns erhalten sind. Dabei erklärt sich das Fehlen dieser Stücke innerhalb der übrigen syrischen Texte sehr einfach dadurch, dass diese auf den Text zweier Geschichtswerke zurückgehen, denen die Erzählung einverleibt worden war. Es liegt nun nahe, dass jene kompilatorisch verfahrenden Geschichtschreiber, ein monophysitischer Mönch aus dem 6. Jahrhundert und der schon erwähnte Dionysius von Telmahre, den ursprünglichen Text der Legende um diese allzu üppigen Auswüchse gekürzt haben. Die einzige Weglassung, die sich in der Pariser Handschrift findet, betrifft die poetische Schilderung des Elends der Christenverfolgung, welche wohl ohnehin nicht von dem Verfasser der syrischen Prosaerzählung herrührt, sei es, dass er selbst schon, sei es, dass erst spätere Abschreiber ein Stück eines älteren Liedes, das die Not einer von den vielen Christenverfolgungen schilderte, ihr einverleibt haben. Somit ist uns in der Pariser Handschrift

ein Text erhalten, den wir zwar nicht mit dem Originaltexte identifizieren dürfen, da sich im einzelnen offenbare Textcorruptionen nachweisen lassen, der aber dem Originaltexte von allen bis jetzt bekannten Texten bei weitem am nächsten steht.

So wertvoll sich nun voraussichtlich unsere Kenntnis dieser treuesten Textgestalt der syrischen Siebenschläferlegende bei der weiteren Forschung über den innern Zusammenhang aller verschiedenen Relationen der Erzählung noch erwiesen wird, so sind doch die weittragendsten neuen Aufschlüsse über die Herkunft der Legende bereits auf Grund der Guidi'schen Textpublikation gefunden worden. Noch Guidi hatte angenommen, dass alle diese orientalischen Texte, auch einschliesslich des Textes der syrischen Prosaerzählung, nichts als Ausstrahlungen eines griechischen Originales seien, indem die einen unmittelbar, die andern nur mittelbar darauf zurückzuführen seien. So wies er z. B. nach, dass die meisten arabischen Berichte auf den syrischen Text zurückgehen, dass dagegen die Gestalt, welche die Legende in der arabisch geschriebenen Chronik des ägyptischen Patriarchen Sa'îd ibn Batriq, der unter dem grichischen Namen Eutychius weit bekannter ist, zeigt, aus dem Grichischen stammt. So sehr nun auch die syrische Prosaerzählung durch den Nachweis gewann, dass viele der orientalischen Texte von ihr abhängig sind, so blieb doch ihr Abhängigkeitsverhältnis von dem vermeintlich ursprünglichen griechischen Texte unangetastet. Professor Theodor Nöldeke in Strassburg ist es nun gewesen, der diesen Wahn ein für allemal beseitigt hat. In einer nur kurzen Besprechung der Ausgabe der Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso von Guidi in den Göttinger Gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1886, Nr. 11) wies er völlig durchschlagend nach, dass nicht die syrische Prosaerzählung auf den einzig vollständigen griechischen Text, der dem Symeon Metaphrastes zugeschrieben wird, zurückgeht, sondern umgekehrt dieser nichts als eine Wiedergabe des syrischen Textes ist. Dies ergibt sich schon daraus, dass die Sprache der syrischen Prosalegende durchweg echt syrisch ist, während verschiedene auffallende Wendungen des griechischen Textes sich am einfachsten als ungeschickte Wiedergabe syrischer Wendungen erklären. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stelle, wo der Proconsul sagt, die Münze, welche der Jüngling dem Brodverkäufer hingegeben hat, gleiche nicht der Münze, mit welcher sich in der Gegenwart „Handel und Wandel in der Welt vollziehe." Im griechischen Texte steht da für „Handel und Wandel", wie wir auf deutsch den entsprechenden syrischen Ausdruck wiedergeben können, „das Geben und das Erwerben", Wörter, die sich durchaus nicht als eine bekannte Wendung der griechischen Phraseologie erweisen und die jedenfalls im Grie-

chischen ebenso ungewöhnlich und fremd klangen, wie die entsprechenden deutschen Wörter für unser Ohr. Ähnliche Beispiele können, wie eigentlich auch schon das angeführte, ohne vorauszusetzende Kenntnis der syrischen Diktion nicht bequem fasslich und sofort überzeugend vorgeführt werden. Wir teilen darum nur noch Folgendes mit: In dem griechischen Texte heisst es, Decius habe seine Reise von Carthagena aus angetreten, womit jedoch zweifelsohne Carthago gemeint ist; aber auch dies findet seine sehr einfache Erklärung darin, dass im Syrischen die stehende Wortform für Carthago eben Carthagena ist. Ferner erkären sich sachlich auffallende Abweichungen des syrischen und des griechischen Textes, die nicht auf Corruptionen des griechischen Textes zurückgehen können, leicht durch die Annahme, dass der Übersetzer einzelne Worte des syrischen Textes anders las, und eine Bestätigung hierfür liegt wiederum darin, dass der für das Wort des griechischen Textes vorauszusetzende syrische Ausdruck dem im Texte stehenden ganz ähnlich ist. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber auch dies, dass der Inhalt des syrischen Textes deutliche Kennzeichen der Ursprünglickkeit aufweist. So erzählte der syrische Text, dass die vornehmen christlichen Jünglinge, die eine Art Pagendienst im kaiserlichen Palaste hatten, aus Furcht vor Decius sich in das Archiv, also in ein verborgenes Gemach des Regierungsgebäudes, das eben ihnen als Söhnen der Regierenden offen stand, zurückzogen, wogegen alle andern Texte eine Kirche daraus machen, die es aber im Sinne der Erzählung innerhalb der kaiserlichen Hofburg damals noch gar nicht gab.

Nicht minder wertvoll wie diese neugewonnene Erkenntnis, dass die syrische Prosalegende das Original und der Ausgangspunkt aller andern Siebenschläfertexte ist, sind auch die Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben. Dies zeigt sich schon an dem oben angeführten Beispiele der Legende bei Gregor von Tours. Der Text, den ihm der Syrer Johannes für seine Passio übersetzte, war nicht eine der beiden Homilien des Jacob von Sarug, sondern die syrische Prosalegende, und die Verschiedenheiten der Darstellung zwischen dem Inhalte der Erzählungen bei Gregor und bei Jacob fallen nicht auf Rechnung Gregors, indem dieser die Erzählung des Jacob frei reproduziert hätte, sondern auf Rechnung des Jakob von Sarug, der nach seiner Weise die Prosalegende dichterisch bearbeitete, wobei er sich eben mancherlei Zusätze und Weglassungen erlaubte, während Gregor sich an dieselbe Vorlage enger anschloss.

Ebenso lösen sich alle Schwierigkeiten der Frage nach der Herkunft des Stoffes, den Chardri als Vorlage benutzte, durch eine Vergleichung seiner Dichtung mit der syrischen Erzählung. Einzelne Momente der Darstellung, die sich weder bei Gregor von Tours noch bei dem Metaphrasten, wohl aber in der erst später

verfassten Legenda aurea des Jacobus de Voragine finden, gehören auch dem syrischen Prosatexte an, wie z. B. die Worte, welche der Abgesandte der Jünglinge an die Brodverkäufer richtet und die Erwiderung des nämlichen Wortführers auf die Rede des Kaisers Theodosius an die Jünglinge, sowie auch Einzelzüge der Schilderung, wie die Vergleichung des Aussehens der Gesichter der von langem Schlafe neu Erwachten mit dem Aussehen einer frischen Rose. Ebenso finden sich andere Einzelheiten, die sich teils bei Gregor von Tours, teils bei dem Metaphrasten vorfinden, in dem syrischen Texte vereinigt vor. So ergibt sich als notwendige Folgerung dies, dass die Vorlage Chardri's zwar wahrscheinlich nicht die syrische Prosalegende selber, wohl aber eine Übersetzung derselben gewesen sein muss, die ihr sehr nahe stand, noch näher sogar als die griechische Uebersetzung des Metaphrasten, eben deshalb, weil diese Vorlage alle die einzelnen Momente in sich vereinigt hat, die wir ausserhalb des syrischen Textes auf die verschiedenen Recensionen und Bearbeitungen der Legende verteilt sehen.

Und auch rücksichtlich der Herkunft und Tendenz der Legende haben sich neue und wichtige Resultate ergeben. Man nahm früher an, dass die Erzählung von den Siebenschläfern einfach den Zweck habe, an einem sinnenfälligen Beispiele zu zeigen, in wie wunderbarer Weise sich durch die rasche Ausbreitung des Christentums im Lauf einiger Jahrhunderte das ganze Volksleben und damit selbst die äussere Erscheinung der Städte verändert habe. Aber damit war nicht erklärt, warum nun gerade Ephesus, nicht aber z. B. Konstantinopel oder Rom zum Schauplatz der wunderbaren Begebenheit gewählt worden war. Da man nun auch kein geschichtliches Ereignis, insbesondere kein Martyrium, auf dem Boden von Ephesus kannte, das die äussere Veranlassung zur Lokalisierung der Erzählung in Ephesus gegeben haben könnte, so kam John Koch, wie schon oben in anderem Zusammenhange erwähnt wurde, auf den Gedanken, dass die Legende wohl im Anschlusse an ephesische Mythen und Kulte in Ephesus selber entstanden sein müsse, indem die bis in die urchristliche Zeit hinein fortwirkenden altheidnischen Anschauungen des Kabirendienstes den mythischen Schleier um das einfache Faktum des Todes verfolgter Christen in einer Höhle gewoben hätten. Nun ist zwar mit der Überzeugung, dass die syrische Prosalegende das Original sein muss, die Frage nach dem Ursprunge der Erzählung selbst noch durchaus nicht beantwortet; denn der Verfasser *kann* ja, wie Nöldeke treffend bemerkt, den Stoff von Westen her erhalten haben. Wohl aber fallen die Versuche Koch's zu Boden, die Legende an speziell ephesische Mythen anzuknüpfen, wenn man nicht genötigt, ja nicht einmal berechtigt ist, die Abfassung der Legende nur dorthin zu verlegen, wo sie spielt. So lange nicht noch weitere Quellen

erschlossen werden, muss man sich eben mit den angegebenen Resultaten genügen lassen, ebenso wie auch innerhalb der Erzählung noch mancherlei ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, wie z. B. die verschiedene Zahl der Jünglinge (teils sieben teils acht) und ihre doppelte Namenreihe, die schon Gregor von Tours kannte, der aber beide Reihen dadurch in Connex zu einander setzte, dass er in der Passio erzählt, sie hätten ihre ursprünglichen heidnischen Namen bei ihrer Taufe mit christlichen vertauscht, was deshalb ein schlechter Notbehelf ist, weil keine der beiden Reihen einen spezifisch heidnischen oder christlichen Charakter trägt. Dagegen kann über die Tendenz kein Zweifel mehr obwalten. Denn da schon die Prosalegende in allen ihren Fassungen gegen die Läugnung der Auferstehung des Fleisches gerichtet ist, so ergiebt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit dies, dass sie durch eine derartige Häresie veranlasst worden ist. Um die durch die häretische Lehre geweckten Zweifel, welche die Erzählung in die Brust des Kaisers Theodosius verlegt, durch einen tatsächlichen Beweis für das Gegenteil ein für allemal auszurotten, ist die Legende verfasst worden. [12]) Es wird dies ungefähr noch vor 500 geschehen sein, was dadurch bestätigt wird, dass bereits Theodosius in seiner Schrift De situ terrae sanctae, die um 530 verfasst ist, die Siebenschläferlegende erwähnt, merkwürdiger Weise jedoch mit der Namenreihe, die nicht dem syrischen Originale angehört, die also wohl auf eine in Syrien und Palästina verbreitete Tradition zurückzuführen ist.

Auch noch bei anderen Legendenstoffen, wie bei der Kreuzauffindungs und der Silvesterlegende, deren Inhalt aber nicht in gleicher Ausführlichkeit vorgeführt werden soll, lässt sich ein Zusammenhang zwischen der syrischen und der abendländischen Literatur nachweisen. Und zwar sind es folgende Momente, auf Grund deren dieser Zusammenhang konstatirt werden konnte.

Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass auch die Kreuzauffindungslegende in Syrien entstanden ist, und zwar höchst wahrscheinlich in der Stadt Edessa oder in der Umgebung von Edessa, dem Hauptsitze der syrischen Gelehrsamkeit und Schriftstellerei jener Zeit. Diese Legende vom Kreuze Christi knüpft an an die geschichtliche Tatsache der Auffindung des Grabes Christi i. J. 326 und die hieran sich schliessende Erbauung der Grabeskirche im

[12]) Bei dieser Annahme erhebt sich dann von neuem die Frage, warum die Erzählung gerade in Ephesus lokalisiert worden ist. Eine sichere Antwort lässt sich darauf nicht geben; nur lässt sich vermuten, dass man indertat die alte überlieferte Geschichte von dem Märtyrertode verfolgter Christen in einer Höhle bei Ephesus, von der wir aber keine Kenntnis mehr haben, der zu dem genannten Zwecke verfassten Erzählung zu Grunde gelegt hat.

Jahr 335. Die Erzählung beginnt mit dem Bericht von einem Siege Konstantins des Grossen über die Barbaren an der Donau; ihm geht voraus die bekannte Erscheinung des Kreuzes mit der Aufschrift: „In diesem Zeichen wirst du siegen", die in den Berichten der christlichen Geschichtschreiber seinem Siege über den Maxentius vorausgeht. Konstantin erkundigt sich nun nach dem Gotte, von dem dieses Zeichen herstamme. Als die Christen ihm berichten, dass es von Christus herstammen muss, lässt er sich von Eusebius, dem Bischof von Rom, unterrichten und samt seinem ganzen Hause taufen. Sodann schickt er seine Mutter nach dem heiligen Lande mit dem Auftrage, das Kreuzesholz zu suchen und eine Kirche auf der Stätte der Auferstehung Christi zu bauen. In Jerusalem angelangt, lässt sie die Juden vor sich kommen, um von ihnen zu erfahren, wo das Kreuzesholz verborgen sei. Einer der Juden, mit Namen Judas, teilt seinen Genossen mit, dass sein Vater Simeon ihm von Christus viel Gutes erzählt und ihm befohlen habe, ihn niemals zu verlästern; auch habe er ihm verkündigt, dass es zu der Zeit, wo das Kreuzesholz gesucht und gefunden werden sollte, mit der Sache der Juden ein Ende nehmen werde. Als er nun vor die Kaiserin gebracht wird, sagt er der Wahrheit gemäss, dass er den Ort des Kreuzesholzes nicht kenne; aber da ihm die Kaiserin nicht glaubt, so wird er in eine tiefe Grube geworfen. Nach sieben Tagen verspricht Judas den Ort zu zeigen; und nachdem er infolgedessen aus der Grube befreit ist, betet er zu Gott, er möge ihm den Ort zeigen, wo das Kreuzesholz begraben liegt. Ein süsser Duft, der von dem Orte ausströmt, zeigt ihm, dass dies die richtige Stelle ist; er gräbt nach und findet in einer Tiefe von 20 Ellen drei Kreuze. Um nun zu erfahren, welches der drei Kreuze das ist, an welchem Christus gekreuzigt wurde, legt Judas eines nach dem andern auf den Leichnam eines Jünglings, der gerade vorübergetragen wird. Bei der Auflegung des dritten Kreuzes wird der Tote sofort lebendig; alle Anwesenden aber preisen Gott, und nur der Satan beklagt sich bitter, dass er immer mehr um seine Herrschaft gebracht werde, und droht sich zu rächen, dadurch, dass er wieder einen heidnischgesinnten Kaiser — gemeint ist Julianus Apostata — senden werde, der seinen Willen zur Ausführung bringen wird. Zum Schlusse wird noch erzählt, wie Helena sorgsam das Kreuzesholz verwahrt, die Grabeskirche erbauen und von den Kreuzesnägeln eine Zaumstange für das Pferd des Königs, als einen Schutz gegen seine Feinde, anfertigen lässt. Judas aber wird unter dem Namen Cyriacus Christ und Bischof von Jerusalem.

Auch diese Erzählung von der Kreuzesauffindung durch die Kaiserin Helena wurde vielfach in der mittelalterlichen Literatur

des Abendlandes nacherzählt. In den damals beliebten Weltchroniken, wie in der des Sulpicius Severus, wird dieser Kreuzauffindung gedacht; berühmte Kanzelredner wie Ambrosius und Aelfrir behandeln den Stoff in besonderen Homilien. Noch weit zahlreicher sind die Prosawerke und Dichtungen, welche die mystische Bedeutung des Kreuzes Christi feiern oder wenigstens darauf Bezug nehmen. Daneben gab es verschiedene Übersetzungen und freiere Bearbeitungen der Legende in allen Sprachen der mittelalterlichen Kulturvölker; allein in griechischer Sprache sind uns vier und in lateinischer Sprache drei verschiedene Fassungen der Kreuzauffindungslegende bekannt. [13]) Es liegt nahe anzunehmen, dass die verschiedenen mittelalterlichen Bearbeitungen der Legende entweder auf einen griechischen oder auf einen lateinischen Text zurückgehen, so dass die Wanderung des Stoffes in ganz richtiger geographischer Reihenfolge von Osten nach Westen erfolgte.

Aber der Verfasser des allerwestlichsten der abendländischen Kreuzauffindungsberichte in dem Leabhar Breac, der aus dem 14. Jahrhundert stammenden mittelirischen Legendensammlung, kann merkwürdiger Weise nicht auf diesem durch die Verhältnisse gegeben Wege den von ihm nicht etwa nur ins Irische übersetzten, sondern frei nacherzählten Stoff erhalten haben. Und zwar aus folgendem Grunde. In der Rede des Satans, da wo er seinen Racheplan enthüllt, heisst es nicht, wie der Text der andern Versionen und auch der Zusammenhang gebietet: „einen anderen König werde ich gegen dich aufstacheln", sondern der Text lautet: „ich werde einen Plan gegen dich finden" [14]), was keinen rechten Sinn gibt. Leicht aber löst sich das Rätsel dieser sonderbaren Abweichung von der ur-

[13]) Vgl. hierüber Eb. Nestle's Aufsatz „Die Kreuzauffindungslegende" in der Byzantinischen Zeitschrift, B. IV (1895), S. 319—345, wo der von R. Harris im Sinaikloster aufgefundene Text der bis jetzt ältesten Handschrift der griechischen Kreuzauffindungslegende mitgeteilt wird. Auch Nestle kommt zu dem Schlusse, dass alle diese griechischen und lateinischen Helenalegenden die syrische Helenalegende voraussetzen. Ferner sucht er neuerdings nachzuweisen, dass die syrische Helenalegende wiederum die Protonikelegende (s. u. S. 63) zur Voraussetzung hat; aber wenn auch die uns vorliegende älteste Gestalt der Protonikelegende gleichzeitig mit der Helenalegende verfasst worden ist, so wird doch der *Stoff* der letzteren ursprünglich, der der ersteren aber sekundär sein (s. die Literatur über diese Frage im Archiv für das Studium der neueren Sprachen B. XCIII, S. 2, Anm. 2, vgl. ebenda B. XCV, S. 7, Anm. 8). Ebenso scheint er anzunehmen, dass die lateinischen Fassungen der Legende direkt auf die syrischen zurückgehen, wie auch sonst syrische Schriften direkt, also ohne Vermittlung einer griechischen Übersetzung, nach dem Abendlande gewandert sind (vgl. ein anderes Beispiel Archiv B. XCV, S. 13, Anm. 13).

[14]) Vgl. die Leipziger Doktor-Dissertation von G. Schirmer (jetzt in Zürich), Die Kreuzeslegende im Leabhar Breac. St. Gallen, 1886, S. 40, vgl. den irischen Text S. 16.

sprünglichen Erzählung, wenn wir annehmen, dass der Fehler auf ein Missverständnis des syrischen Originaltextes zurückgeht. Im Syrischen heisst nämlich malka „König“ und melka „Plan“, und da die Vokale für gewöhnlich in syrischen Texten nicht geschrieben werden, so kann man meist nur aus dem Zusammenhang ersehen, welches der beiden Nennwörter gemeint ist. Man sieht nun leicht ein, dass die missverständliche Abweichung des irischen Textes darauf zurückgeht, dass deren Verfasser gerade die falsche Möglichkeit für die richtige hielt und statt malka vielmehr melka las. Ist dies aber der Fall, dann muss auch der irische Schriftsteller direkt aus dem syrischen Texte geschöpft haben. Andernfalls müsste man annehmen, dass ihm eine Bearbeitung der syrischen Legende vorgelegen habe, die bereits diesen Fehler enthielt, was aber ziemlich unwahrscheinlich ist, weil keine der sonstigen Kreuzlegenden diese Abweichung hat.

Auch bei einem andern derartigen Stoffe scheint ein direkter Übergang eines Bestandteiles der syrischen Literatur nach den britischen Inseln stattgefunden zu haben: bei der Silvesterlegende, die mit der Kreuzlegende in Zusammenhang steht. Die Geschichte der Kreuzauffindung durch Helena bildet nämlich nur einen Teil eines ganzen Legendencyclus. Sie hängt mit der Erzählung von der ersten Kreuzauffindung durch Protonike, das Weib des Kaisers Claudius, durch den ganzen gleichen Stoff zusammen, mit dem zweiten Teil der Acta Cyriaci dadurch, dass sie von den spätern Schicksalen jenes Judas, der als Cyriacus Bischof von Jerusalem wurde, handeln, und mit der Vita Silvestri, dass diese in der Hauptsache die Taufe und die Heilung des Kaisers Konstantin vom Aussatz, der symbolisch von seiner Sündenunreinheit zu verstehen ist, schildert. Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass alle diese Stoffe in Edessa oder in seiner Umgebung entstanden sind, während man früher für die Vita Silvestri wegen der in Rom spielenden Vorgänge ein lateinisches Original, später dann ein griechisches annahm, während der berühmte französische Gelehrte Duchesne noch im Jahre 1877 ein armenisches Original voraussetzte, wogegen er sich jetzt der zuerst von Adalbert Lipsius aufgestellten Ansicht einer Abfassung der Legende in oder um Edessa angeschlossen hat. Die an sich zunächst auffallende Tatsache, dass man sich im fernen Orient mit Sagen beschäftigte, die in Rom spielten, erklärt sich dabei so, dass nachweisbar in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine engere Beziehung und ein lebhafter Verkehr der edessenischen und der römischen Kirche bestand. [15])

[15]) Dieses lebhafte Interesse der Syrer an der römischen Kirche, das sich u. a. auch darin zeigt, dass in der den syrischen Akten des Scharbil angehängten Schlussnotiz von Begebenheiten in Rom zur Zeit des Bischofs Fabianus die Rede ist, erklärt sich in jener Zeit dadurch, dass in den dogma-

Nun findet sich diese Erzählung in aller Ausführlichkeit und engem Anschluss an die syrische Legende bei dem namhaften altenglischen Schriftsteller Aldhelm († 708), der sie in seiner Prosaschrift De laudibus virginitatis und auch in seinem Gedichte De laudibus virginum nacherzählt. Dieser könnte zwar den Stoff in einer lateinischen Bearbeitung von seiner Romfahrt mitgebracht haben; es ergibt sich aber auch eine andere Möglichkeit, wenn man an die Entstehung der gelehrten Bildung Altenglands denkt. Denn da diese zurückgeht auf die Sendung des tarsischen Mönches Theodor und seines Genossen Hadrian am Ende der sechziger Jahre des 7. Jahrhunderts nach England, so könnten auch diese orientalischen Mönche, die das Griechische zu ihrer Muttersprache hatten, die Legende aus ihrer Heimat mitgebracht haben; ja es wäre auch denkbar, dass einer dieser Mönche, oder ein späterer, der zum Zwecke des Unterrichtes aus dem Oriente nach England berufen worden wäre, des Syrischen mächtig gewesen wäre und dem gelehrten Bischof die syrische Legende übersetzt hätte, ebenso wie etwa hundert Jahre früher der Syrer Johannes dem Gregor von Tours die Kenntnis der Siebenschläferlegende übermittelte.

Aus allen diesen Beispielen lässt sich ersehen, wie durch die Kenntnis der syrischen Legenden und durch die Erkenntnis, dass sie die Originale und der Ausgangspunkt der vielfachen abendländischen Bearbeitungen sind, sich bereits manches Dunkel der literaturgeschichtlichen Forschung gelichtet hat. Und da bis jetzt erst ein kleiner Teil des Reichtums an syrischen Handschriften verwertet worden ist, so ist zu hoffen, dass bei weiterem Eindringen in diese Literaturwerke noch mancher für uns jetzt unerklärbare Zusammenhang des geistigen Lebens des Orients und des Occidents ans Licht gebracht werden wird. Überraschend ist dabei dies, dass

---

tischen Streitigkeiten über das Nicänum, wie die Theologie des berühmten edessenischen Kirchenlehrers Ephraim zeigt, die syrische Kirche auf der Seite der römischen gegen die griechische stand. Es liegt nahe anzunehmen, dass man damals in Edessa das Bestreben hatte, die Bedeutung des römischen Stuhles durch Erzählungen wie die Silvesterlegende für das Morgenland in ein recht helles Licht zu rücken. Für derartige mehr oder weniger bewusste Tendenzschriftstellerei liegt ein Analogon vor in der syrischen Geschichte von der Auffindung der Gebeine des heiligen Stephanus durch den Presbyter Lucianus (in deutscher Übersetzung mitgeteilt in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XV, S. 233—240). Dass übrigens bei den Syrern die Lust zum Fabulieren stark ausgebildet war, lässt sich u. a. an den zwei Romanen von Kaiser Julian, von denen der grössere in Edessa entstanden ist (herausgegeben von G. Hoffmann, Leiden 1880, vgl. Th. Nöldeke's Aufsätze in der Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellsch. B. XXVIII, S. 263—292 und S. 660—674) und an den Zusätzen zum griechischen Alexanderromane (vgl. Ausfeld, Zur Kritik des griechischen Alexanderromans, Karlsruhe 1894, S. 5 ff.) ersehen.

auf diesem Gebiete eben nicht das Abendland mit seiner entwickelteren Geistesbildung auf die Syrer, sondern diese auf das Geistesleben des Abendlandes befruchtend eingewirkt haben. Dadurch aber wird zugleich die gesamte syrische Literatur, so fremdartig uns ihr Inhalt vielfach erscheint, unserem Interesse nahe gerückt. Denn da gerade die beliebtesten Erzählungsstoffe des Abendlandes, die bei den verschiedenen Völkern im Mittelalter teils in mehr kunstmässiger, teils in mehr volkstümlicher Weise immer wieder bearbeitet wurden, von Syrien aus, unmittelbar oder mittelbar, dem Abendlande geschenkt worden sind, so ist es für die richtige Beurteilung des einzelnen Schriftstellers wie des Volksgeistes, der in derartigen naiven Nachdichtungen am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt, von grösster Bedeutung zu wissen, was von vornherein zu dem Inhalte eines Erzählungsstoffes gehört und was Zutat derer ist, die sie bearbeiteten. Denn nur so können wir auch den Anteil richtig beurteilen, den die geistige Individualität des Schriftstellers oder Dichters und das mehr unbewusste Empfinden des Volksgeistes durch Hinzufügung charakterischer Züge an der neuen Ausprägung der alten Stoffe hatte. Auch ist es überhaupt von grossem Interesse, solchen oft ganz überraschenden und fast geheimnisvollen Fäden nachzuspüren, durch welche das geistige Leben weit entfernter Nationen mit einander verknüpft ist.

Wenn wir aber zum Schlusse noch die Frage nach dem absoluten ästhetischen Werte dieser Legenden aufwerfen, so lässt sich nicht verkennen, dass dieser nur gering anzuschlagen ist; ja wir dürfen uns nicht wundern, wenn jemand von unserem modernen Standpunkt aus über diese naiven Erzählungen, die so jedes Verständnisses für geschichtliche Wirklichkeit und Möglichkeit bar sind, überlegen lächelt. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, welch einen mächtigen Einfluss sie auf das ganze geistige Leben der christlichen Völker des Abendlandes ausgeübt haben, und dass sie diesen Einfluss nicht ausgeübt haben könnten, wenn sie nicht den Volksanschauungen jener Zeiten entsprechend, ja der unmittelbarste Ausdruck des mittelalterlichen Volksgeistes gewesen wären. Indertat bildeten sie Jahrhunderte hindurch in immer neuen Ausprägungen die Erbauung gläubiger Seelen, sie befriedigten das Bedürfnis nach Unterhaltungslektüre und sie boten Dichtern eine willkommene Gelegenheit, durch Ausschmückung und psychologische Vertiefung des einfachen legendarischen Berichtes die Schwingen ihrer dichterischen Phantasie zu regen und diese in den Dienst der religiösen Anschauung zu stellen.

Aber auch die bildenden Künste haben oft und gern ihre Stoffe jenen Legenden entnommen; und wer einen sinnenfälligen

Eindruck von dem gewaltigen geistigen Einflusse haben will, den z. B. die Silvesterlegende auf die Anschauungswelt der abendländischen Völker ausgeübt hat, der pilgere nach dem berühmten Konstantinssaale des Vatikans, in welchem neben der Verkündigung der Kreuzerscheinung durch Konstantin an die Soldaten und seiner Schlacht gegen Maxentius im Anschluss an die Silvesterlegende die Taufe Konstantins durch Papst Silvester dargestellt ist. Und wenn der ursprüngliche Plan Raffaels zur Ausführung gekommen wäre, so wäre auch noch eine andere Szene dieser Legende durch bildliche Darstellung veranschaulicht worden, die Szene, wie Papst Silvester das Abschlachten unschuldiger Kinder vereitelte, in deren Blute sich Konstantin baden wollte, um dadurch Heilung von seinen Leiden zu erlangen.

Literatur.

Der Pfarrer braucht ausser der wissenschaftlichen Literatur, die ihn auf der Höhe seines Faches halten soll, **praktischer Hülfsmittel,** die er, weil fast zum täglichen Gebrauch gehörig, nie weit vom Schreibtisch weglegt. Ein solch praktisches Hülfsbuch hat uns **Prof. Fr. Nippold** in Jena gegeben, der vielseitige Gelehrte und so ausserordentlich fruchtbare theologische Schriftsteller: **„Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu im Wortlaut der drei ersten Evangelien“,** vom Beginn des öffentlichen Auftretens bis zum Beginn der Leidensgeschichte. Ein Hülfsbüchlein für die Bibelleser in der Gemeinde. 4 Mk. (Hamburg, Lucas Grafe und Sillem 1895.) Will man in Schule, Kinderlehre, Unterweisung ein „Leben Jesu“ geben, so findet sich hier der evangelische Text, aus den Synoptikern so zusammengeordnet, wie er dem Gang der Tatsache nach den Ergebnissen der Wissenschaft entspricht. Ein kurzer wissenschaftlicher Anhang zu jedem der 5 Hauptabschnitte, der sehr viel interessanten Stoff bietet, gibt die wissenschaftliche Motivirung der Ordnung im Texte. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass man doch verhältnismässig recht viele Resultate der Forschung als zweifellos gesichert ansehen kann, dass man auf dem Gebiet der Leben-Jesu-Forschung schon recht viel festen Boden unter sich hat. Man darf sich also vertrauensvoll an den Genuss des Textes machen. Statt die Synoptiker besonders zu lesen, lesen wir sie hier miteinander, wobei jeder Ausspruch, jede Begebenheit an ihrem richtigen Ort steht, soweit dies überhaupt erreichbar ist. Das hat zur Folge, dass uns erst jetzt der Entwicklungsgang des Lebens Jesu klar vor Augen tritt. Dieser Umstand allein hilft dem Bibelleser viel zum Verständnis, hilft aber auch dem Prediger, welcher den Zusammenhang eines synoptischen Textes feststellen will. Ist der vollständige Abdruck der Parallelstellen der fortlaufenden Lektüre nicht förderlich, so erleichtert derselbe die gegenseitige Vergleichung dieser Paralellstellen.

Dem biblischen Texte geht ein in alle Einzelheiten gehendes Inhaltsverzeichnis voraus. Die Gliederung desselben ist so minutiös, dass der klare Ueberblick darunter leidet, dient aber ausgesprochenermassen dazu, auch das scheinbar nur beiläufig gesprochene Wort Jesu in seiner besondern Bedeutung herauszuheben, die es gerade in diesem Zusammenhang gewinnt. Ein Blick auf dieses Inhaltsverzeichnis gibt uns sofort eine ganze Anzahl Predigtvorwürfe, dasselbe ist die bequemste Anwendung für die Synoptiker. Kurz, dieses Hülfsbuch ist für jeden Geistlichen höchst nützlich und für jeden, der sich mit dem Leben Jesu abgibt, unentbehrlich. Der Verfasser hat hier die Resultate seiner jahrelangen Leben-Jesu-Forschung in der Form gegeben, die zugleich die anspruchsloseste und die allgemein nützlichste ist.

E. Müller, Pfr.

Die Karthäuser auf Géronde bei Siders.

Von Dr. R. R. Hoppeler, Zürich.

Südlich von Siders, doch noch auf dem rechten Ufer der Rhone, direkt dem Eingang in's Val d'Anniviers gegenüber, erhebt sich der sagenumsponnene Hügel von *Géronde* (Gerunden), schon in vorrömischer Zeit ein nicht unwichtiger Punkt des Tales. [1]) Im spätern Mittelalter stand hier eine dem heil. Martin zu Ehren geweihte Kirche, [2]) deren Vorsteher den Titel „Prior" führte. Der Priorat selbst war abhängig von der Abtei der regulierten Augustiner-Chorherren zu *Abondance* im Chablais. [3]) Über den Zeitpunkt von dessen Gründung ist nichts bekannt. [4]) Urkundlich wird die Kirche S. Martin auf Géronde zum ersten Mal 1233 erwähnt, da der Freiherr Gerold v. Turn vor dem Hauptaltar daselbst dem Gotteshaus Abondance zu seinem und seiner Vorfahren Seelenheil die Kirche im Loetschental mit allen Zugehörigkeiten vergabte. Unter den anwesenden Zeugen befand sich auch der Prior *Rudolf von Géronde.* [5])

Äusserst dürftig sind sonst die Nachrichten über den Priorat aus dieser frühern Periode: ein paar Namen von Vorstehern, einige wenige Schenkungsurkunden, das ist alles, was uns überliefert ist.

Ein Prior *(Stephan)* erscheint am 28. Juni 1271 als Zeuge auf der Burg Siders. [6]) Im Jahre 1286 steht *Wilhelm v. Ollon* an der Spitze des Gotteshauses. [7]) Andere Prioren sind nicht bekannt. [8])

---

[1]) cf. Anzeiger für schweiz. Altertumskunde 1889 Nr. 2 S. 210, 1890 Nr. 1 S. 310. [2]) Gremaud, documents relatifs à l'histoire du Vallais (in „Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande") Nr. 390, 1109, 1420, 1567, 2760, 2812. [3]) Gr. Nr. 1622. [4]) Die Stiftung von Abondance, im Tal der Drance, fällt in den Anfang des XII. Jahrhunderts. Mit der Abtei des heil. Mauritius war das neue Gotteshaus eng verbunden. (cf. den im Jahre 1156 zwischen ihnen abgeschlossenen *Verbrüderungsvertrag* in H. P. M. Ch. II, pg. 367 Nr. 381). [5]) Gr. Nr. 390. [6]) Gr. Nr. 776. [7]) Gr. Nr. 945. [8]) Mülinen, Helv. sacra II, pg. 12 kennt nur die beiden letztgenannten. —

Der jeweilige Prior wurde von *Abt und Convent zu Abondance auf Lebenszeit* ernannt. Der Neugewählte war stets in vollem Umfang Erbe der Güter seines Vorgängers. Die Stellung des Vorstehers von Géronde der Abtei gegenüber ist im übrigen nicht ersichtlich. Der letztern war der Priorat zu jährlich 15 Schilling des Gew. v. St-Maurice verpflichtet. [9])

Als Gehülfen stand dem Prior *mindestens noch ein* Conventuale zur Seite; [9]) ob zeitweise deren mehrere waren, entzieht sich unserer Kenntnis. —

Auch über die Kirchengüter sind wir nur ungenügend unterrichtet. Die Mehrzahl derselben lag in der nächsten Umgebung, bei *Siders, Chaley* etc. [10]) Am 11. Mai 1298 stiftet der Edle *Boso v. Chaley* in der S. Martinskirche auf Géronde, die er sich zur Grabstätte auserwählt, eine Jahrzeit. [11]) Umfangreichere Vergabungen machte 1320 ein Bürger von Siders, Gerold Daval. [12]) Simon de Senis schenkte Ende 1330 *zur Dotierung eines neuen Altars* auf Géronde ein Stück Feld bei Bramois, ferner eine Trotte mit Rebbergen und einen Acker zu Conéra, unterhalb Grimisuat. [13])

Ueber die *Kirche* selbst enthalten die Dokumente nichts. Auf die beiden Altäre ist bereits hingewiesen worden. Einmal wird des Friedhofes gedacht. [14]) Ob die *Kapelle S. Felix* ebenfalls noch zum Priorat gehörte, lässt sich nicht sagen. [15])

Das mittelalterliche Wallis ist im Vergleich zu andern Landschaften der heutigen Schweiz verhältnismässig arm an Gotteshäusern. Ausser den beiden regulierten Augustiner-Chorherren-Stiften *Saint-Maurice* und *St. Bernhard* bestanden im XIII. Jahrhundert kleinere Priorate zu *Port-Vallais, Saint Pierre de Clages, Granges* und *Ayent*, Benediktinerordens, meist von auswärtigen Klöstern abhängig, sowie die beiden *Johanniterhäuser* zu *Salgesch* und auf dem *Simplon*. [16]) Die *Bettelorden* haben zu dieser Zeit keine festen Niederlassungen im Rhonetal gehabt; nur zum Zwecke des Almosensammelns, auch wohl der Predigt und des Beichtchörens entsandten die *Dominikaner Convente* zu *Zürich, Bern* und *Lausanne*, [17]) die *Minoriten* daselbst sowie von *Domo d'Ossola*, die *Augustiner Eremiten* zu *Freiburg* einzelne Brüder aus; auch *Karthäuser* besuchten das Land. [18]) —

---

[9]) Gr. Nr. 1622. [10]) Gr. Nr. 1122, 1567. [11]) Gr. Nr. 1109. [12]) Gr. Nr. 1420. [13]) Gr. Nr. 1591; cf. Nr. 1651. [14]) l. c. „elegi sepulturam meam *in cimisterio de Gironda.*" — [15]) Gr. Nr. 1623. [16]) cf. die Notizen zur Geschichte der beiden Häuser, die ich für das folgende Heft der „Blätter aus der Walliser Geschichte zusammengestellt habe. (Bd. II.) [17]) cf. Blätter aus der Walliser Geschichte Bd. I, S. 427/28. [18]) Gr. Nr. 1298.

Das religiöse Leben zu heben [19]) trug man sich schon lange in bischöflichen Kreisen mit dem Gedanken der Gründung eines neuen Conventes im obern Rhonetal, und zwar ward ein solcher des *Karthäuserordens* in erster Linie in's Auge gefasst. [20]) Aber erst unter Bischof *Aimo III.* (1323—1338), aus dem Hause Turn, wurde dieser Plan zur Ausführung gebracht. —

Der Bischof von Sitten war seit Alters Kirchenpatron zu *Val d'Illiez.* [21]) Als solcher setzte er den Pfarrherrn. Dies blieb so bis zum Jahre 1330. In der ersten Hälfte des Januar des folgenden Jahres aber fanden auf Betreiben Bischofs Aimo ernstliche Verhandlungen *wegen des Tausches der Pfarrei Val d'Illiez gegen den Priorat Géronde* mit der Abtei Abondance statt, und bereits am 15. dieses Monats ward zwischen beiden Teilen — Abt Johannes war vertreten durch einen seiner Conventualen, Nicolaus Albi von Evian — in der Kirche auf Valeria ein definitiver Tauschvertrag, der am gleichen Tage noch vom Domkapitel ratifiziert wurde, abgeschlossen: Géronde ging infolgedessen mit allen geistlichen Rechten an das bischöfliche Tafelgut über, gleicherweise — das ius episcopale vorbehalten — die Pfarrei Val d'Illiez an das Stift Abondance. [22]) Der Kirchherr daselbst nennt sich seit dieser Zeit „Prior."

Der Priorat der Augustiner Chorherren an erstgenanntem Orte wurde nun durch ein *Karthäuserkloster* ersetzt. Schon am 19. Januar 1331 übergab Bischof Aimo den Hügel von Géronde mitsamt der dortigen Kirche und allen geistlichen und weltlichen Rechten den Vertretern des Grosspriors des Karthäuserordens, dem Prior von le Reposoir und dem Bruder Ebal Hubodi. [23]) Die künftige Karthause ward seitens des bischöflichen Tafelgutes mit Gütern und mancherlei Einkünften, besonders in der Umgegend selbst, dann aber auch zu Leuk, Glis, Holz, Brig und anderswo dotiert; [24]) die Edeln *Peter V. von Turn* und *Johannes I. von Anniviers*, Junker — vermählt mit Beatrix von Turn, [25]) — die Mitstifter und „Compatroni" sein wollten, [26]) vergabten, jener den Ertrag des Zehntens zu Chaley, dieser 100 Sch. jährlicher Einkünfte zu Aernen und Siders. Das neue Kloster ward nicht nur von der bischöflichen Jurisdiktion eximirt, sondern auch von allen Steuern — die auf verschiedenen Grundstücken haftenden Abgaben natürlich ausgeschlossen — befreit und direkt dem Schutze des Stuhles zu Sitten unterstellt. Ein weiteres

[19]) „ad divini cultus augmentum." [20]) cf. Gr. Nr. 1623. [21]) Gr. Nr. 1622. Die Pfarrei wird 1244 zum ersten Mal urkundlich erwähnt. Gr. Nr. 478. [22]) Gr. Nr. 1622. Urk. datiert 1331, Januar 15., Valeria. [23]) Gr. Nr. 1623, „tradidit . . ordini Cartusiensi ecclesiam et prioratum de Geronda et . . . . *totam cristam eiusdem* loci cum omnibus iuribus et pertinenciis temporalibus et spiritualibus etc." [24]) l. c, [25]) cf. Archives héraldiques 1896 Nr. 2, [26]) „volens esse particeps, compatronus et condonator una cum dicto domino episcopo."

Zugeständnis seitens des Bischofs war das Versprechen, „dass von Sitten bis Leuk kein anderes Kloster oder Gotteshaus eines andern Ordens zum Nachteil der Karthäuser dürfe neu errichtet werden.“ Am 1. Februar erteilte das Domkapitel dem mit dem Karthäuserorden eingegangenen Vertrage seine Genehmigung, nachdem dasselbe vermutlich seitens des Grosspriors bereits geschehen. [27])

Im *Frühjahr 1331* zogen Karthäusermönche aus dem Kloster *le Reposoir* im Faucigny auf Géronde ein. Ihre Anzahl ist nicht bekannt. Erster Prior ward der bereits erwähnte *Ebal Hubodi*. [28]) Aber gleich zu Anfang erwiesen sich die vorhandenen Einkünfte für die Conventualen als zu gering. Bischof Aimo vergabte daher am 23. Mai der Karthause einen Weinberg im Gebiete von Ouvrier und veranlasste seine Gotteshausleute zu Siders den Mönchen ein Weiderecht für 40 Kühe und 200 Schafe zu überlassen. [29]) Der genannte Weinberg scheint indes nicht sehr ertragreich gewesen zu sein, denn ein gewisser Peter Piat, der ihn vom Kloster auf 10 Jahre zu Lehen genommen, verzichtete schon nach Ablauf eines Jahres auf denselben. [30]) Überhaupt hatten die Karthäuser stetsfort mit Widerwärtigkeiten zu kämpfen, und infolgedessen gelangte der Convent auch nie zu einer gedeihlichen Entwicklung.

Einer Angabe Anne-Joseph de Rivaz' [31]) zufolge gehört auch die Königin *Agnes* von Ungarn unter die Wohlthäter des Karthäuserklosters auf Géronde. Dieselbe soll einem Pfarrer von Aernen, mit dem sie in Verbindung stand, Geld überschickt haben, behufs Ankauf von Gütern, für den Unterhalt eines Bruders ausreichend, und mit der Bedingung, dass die Mönche sie ausdrücklich als *Mitstifterin ihres Gotteshauses* anerkennen und für ihren Vater, den deutschen König Albrecht, ihren Gatten, den Ungarkönig, und die Herzoge Friedrich, Leopold und Stephan Seelenmessen lesen würden. Die diesbezügliche Urkunde ist nicht mehr vorhanden. [32])

In der Folgezeit wurde die Karthause noch verschiedentlich mit Vergabungen bedacht. Der Sittener Domherr Peter Farcon vermacht ihr am 26. Oktober 1333 40 Sch. jährlicher Einkünfte ab einem Rebberg zu Moulignon mit der ausdrücklichen Bestimmung, „dass, wenn das erwähnte Haus zu Géronde zerstört oder aufgehoben, und die Brüder oder Mönche den Ort überhaupt verlassen würden, dass dann die genannte Schenkung an seine Erben fallen sollte“. [33]) Also nach kaum zwei Jahren des Bestandes fassten hochgestellte Geistliche der Diöcese bereits eine allfällige Wiederauflösung des Conventes

---

[27]) Gr. Nr. 1623. [28]) Gr. Nr. 1639. [29]) Gr. Nr. 1628 und Anm. [30]) Gr. Nr. 1639 „videns quod non poterat commode dictam vineam colere“ [31]) *Anne-Joseph de Rivaz*, Domherr zu Sitten, Pfarrer zu Leytron und Conthey (1751 bis 1836.) [32]) cf. Gr. Nr. 1651, aus de Rivaz, Opera hist. XIII. 59. [33]) Gr. Nr. 1657.

in's Auge! Freilich, so lange Bischof Aimo von Turn lebte, war dies nicht eben wahrscheinlich. Am 8. Dezember 1333 übergab er dem Kloster einen Weinberg zu Torrent. [34]) Die Stelle des Priors bekleidete damals der Bruder *Hugo.* Sein Nachfolger *Br. Thomas* kaufte am 12. August 1336 von Peter Murman, Pfarrherrn zu Aernen, ein Landgut, beim Kreuz von Siders gelegen, um den Preis von 55 Pfund des Gew. von St.-Maurice, wovon der Verkäufer indess 10 Pfund zum Bau einer neuen Zelle erliess. [35])

Ein schwerer Verlust für die Karthäuser auf Géronde war der Ende April 1338 erfolgte Hinschied *Bischofs Aimo III. von Sitten.* In seinem vom 20. d. M. datierten Testament vergass er auch seine Stiftung nicht. Nicht nur, dass er dieser den grössten Teil des ihm zustehenden Heuertrages zu Leuk, beziehungsweise den Geldwert desselben, zuwandte, sondern er vergabte ihr auch zu seinem Seelenheil alle seine Silbergerätschaften und anderes. [36]) —

Für die folgenden Jahre fehlen alle Nachrichten über das Gotteshaus. Erst im Spätherbst 1342 hören wir wieder etwas von demselben. Am 22. November dieses Jahres überliess der damalige Prior von Géronde, *Johannes,* einem Sittener Bürger, dem Schneider Johann, zubenannt Sirro, den halben Ertrag eines unterhalb Schloss Soie gelegenen Rebberges auf 19 Jahre. [37]) 1346 erscheint *Stephan de Lullino* als Vorsteher der Karthause. Unter ihm wurden seitens des Bischofs Guiscard Tavelli gemäss dem Wortlaut der Stiftungsurkunde eine Anzahl Güter zu Leuk zu Handen des bischöflichen Tafelgutes zurückgekauft. [38]) Stephan bekleidete das Amt des Priors nicht lange. Sein Nachfolger *Jakob de Desertis* erwarb am 4. Dezbr. 1348 von Herrn Johann von Anniviers, Viztum, eine Reihe von Grundstücken in und um Chippis und Chaley, im Eivischtal und zu Zinal durch Kauf. [39]) Jakob von Aernen, Rektor des S. Johanns Altars in der Theodulskapelle zu Sitten, machte 1349 in seinem Testament den Mönchen auf Géronde ein Legat. [40]) Trotz all' diesen Erwerbungen und Schenkungen war die Aufhebung der Karthause nur eine Frage der Zeit. Bereits im Jahre 1346 zählte der Convent ausser dem Prior noch vier Brüder. [41]) Bei der unsichern politischen Lage des Rhonetales unter Bischof Guiscard Tavelli hielt es das Generalkapitel des Karthäuserordens nicht für angezeigt *neue Mönche nach Gerunden zu entsenden;* [42]) vielmehr beschloss

---

[34]) „in contrata de Sirro, in territorio de Torrent" Gr. Nr. 1660. cf. Topogr. Atlas Bl. 482. [35]) Gr. Nr. 1695. [36]) „sex ciffos argenti et ciffum dictum tripeir, duos bancinos argenti et unam eygueyeri flore . . . et coclearia nostra . . . . pro una cella pro remedio anime nostre in dicto domo construenda." Gr. Nr. 1713. [37]) Gr. Nr. 1840. [38]) Gr. Nr. 1914. [39]) Gr. Nr. 1947. [40]) Gr. Nr. 1959. [41]) Gr. Nr. 1914, ihre Namen: „Thomas de Narres, Petrus de Sallanchia, Johannes de Lugduno, Jacobus de Villanova." [42]) Gr. Nr. 1960.

dasselbe am 4. November 1349 alle Güter, welche von Johann von Anniviers oder dessen Angehörigen dem Kloster vergabt oder verkauft worden waren, dieser Familie wieder zurückzugeben bis anderweitig darüber verfügt würde. [43]) Nichtsdestoweniger sehen wir einen Monat später den Prior *Andreas de Ponte Bellivicini* mit dem genannten Edeln nicht nur einen Gütertausch vornehmen, [44]) sondern jener erwarb von diesem auch die Alp l'Alex sowie andere Rechte im Val d'Anniviers und im Zinaltal zu handen seines Gotteshauses um den Preis von 97 Pfund des Gew. von St.-Maurice. [45]) —

Wiederum vergehen mehrere Jahre, ohne dass wir von den Karthäusern auf Géronde etwas hören. Zu Beginn 1354 bestand der Convent ausser dem Prior *Br. Johann von Anniviers* noch aus zwei Brüdern. [46]) Die letzte Urkunde, ein Lehenbrief um ein Stück Land und Wasserleitung bei Chaley, die uns Zeugnis von der Anwesenheit der Mönche auf Géronde gibt, datiert vom 5. Juni 1354. Der letzte Prior war der *Br. Johann von Noville.* [47])

Bald nach diesem Zeitpunkt müssen die Karthäusermönche ihre bisherigen Zellen verlassen haben; wenigstens hören wir in der Folge von denselben nichts mehr. Die Güter des Ordens fielen an das bischöfliche Tafelgut zurück. [48])

Ein Weltgeistlicher scheint fortan den Gottesdienst in der S. Martinskirche auf Géronde versehen zu haben. Die Klosterräumlichkeiten blieben während fast 70 Jahren verlassen, bis *Andreas de Gualdo*, Administrator der Kirche Sitten, um's Jahr 1425 die völlig zerstörten Gebäulichkeiten wieder herstellen liess [49]), und, nachdem am 22. Mai 1427 Grossprior und Ordenskapitel der Karthäuser auf alle Rechte und Güter der einstigen Karthause Verzicht geleistet, [50]) Géronde *dem Orden der heiligen Maria vom Berge Karmel* übergab. [51]) Erster Prior der Karmeliter war *Thomas von Congeyo.* [52]) —

Über die innere Einrichtung der Karthause Géronde während der drei Dezennien ihres Bestandes geben die wenig zahlreichen Dokumente nur ungenügenden Aufschluss. [53]) Das Kloster war *Gott, der Jungfrau Maria, S. Johann Baptista und allen Heiligen* geweiht, und wie schon angedeutet, in Allem und allein nur den Ordensobern, nicht aber dem Diöcesanbischof unterstellt. Zu Mönchen wie zu Laienbrüdern, konnten Personen jedes Standes, Freie und

[43]) l. c. [44]) Gr. Nr. 1962. [45]) Gr. Nr. 1963. In beiden Fällen erscheint unter den Zeugen „Willermus de Toneria, monacus et vicarius de Chaleyr." [46]) Gr. Nr. 2015. [47]) Gr. Nr. 2018. [48]) Gr. Nr. 2310, 2323. [49]) „ipsum quidem *monasterium totaliter desolatum atque funditus dirutum* reparavimus etc." Gr. Nr. 2760. [50]) Gr. Nr. 2778. [51]) Gr. Nr. 2760, 2787, 2788. [52]) Gr. Nr. 2788. [53]) Betreff des Archivs von Géronde cf. die Anmerkung zu Gr. Nr. 1651.

Unfreie, aufgenommen werden. [54]) Der gemäss den Ordensvorschriften aus der Mitte der Brüder gewählte Prior versammelte den Convent durch Glockenzeichen in der Kapelle S. Johann Baptista. [55]) Rechtsgeschäfte jeder Art bedurften stets der Zustimmung von Prior und Convent. Über die Anzahl der Conventualen sind wir nur aus der letzten Zeit unterrichtet; jedenfalls war sie auch früher nie beträchtlich. Die meisten waren Ausländer, nur wenige Eingeborne.

Der Klosterhügel von Géronde war *gebannt*. Von der Kapelle S. Felix an ward jeder Weibsperson das Betreten des Stiftsareals untersagt. Auf der andern Seite bildete Géronde ein *Asyl* für Verfolgte; Häretiker, Diebe und Landesfeinde waren davon ausgeschlossen. Gegen den Willen des Priors durfte Niemand bewaffnet die Bannmeile überschreiten, ebensowenig aber auch der Vorsteher des Gotteshauses Festungsanlangen auf Gerunden anlegen. [56])

Über die Klosteranlagen sagen die Urkunden nichts. Sicher ist nur, dass mit dem Einzug der Karthäusermönche die frühern Gebäulichkeiten beträchtlich erweitert wurden, im Laufe des XIV. Jahrhunderts aber wieder völlig zerfielen. In die erste Hälfte des erwähnten Säkulums fällt auch der Bau der *S. Johannes-Kapelle*.

Dies das wenige, was sich aus den Urkunden über diesen *einzigen* Versuch des Karthäuserordens, im Wallis sich festzusetzen, ergibt!

Über 200 Jahre haben die Karmeliter auf Géronde gehaust. Um die Mitte des XVII. Jahrhunderts aber wurden sie vertrieben, Jesuiten, Trappisten, Dominikaner lösten sich ab. Heute ist Géronde eine Domäne des bischöflichen Priesterseminars zu Sitten. —

Verzeichnis der Vorsteher von Géronde bei Siders [57]).

a. Priore der regulierten Augustiner-Chorherren:

Rudolf	1233.
Stephan [58])	1271.
Wilhelm von Ollon	1286.

b. Priore des Karthäuserordens:

Ebal Hubodi	1332.
Hugo [59])	1333.
Thomas	1356.
Johannes	1342.
Stephan de Lullino	1346.
Jakob de Desertis	1348.
Andreas de Ponte Bellivicini	1349.
Johannes von Anniviers [60])	1354.
Johannes von Novilla	1354.

[54]) Gr. Nr. 1623. [55]) cf. Gr. Nr. 1914. [56]) Gr. Nr. 1623. [57]) Hiezu Mülinen a. a. O. II, pg. 12. (Die gesperrt gedruckten Namen fehlen in seinem Verzeichnis. [58]) Von Mülinen zum Jahre 1272 anges. [59]) N. Mülinen der erste Karthäuserprior ad a. 1331. [60]) N. Mülinen l. c. 1355.

Habakuk.

Von M. Lauterburg, Pfarrer in Stettlen bei Bern.

וְלֹא תְהֶיֶה צַדָּקָה׃

Epicr. Massor. ad Hab.

In den nachstehenden Zeilen wird eine neue Auffassung des Buches Habakuk vorgetragen, zu welcher der Verfasser, sonst nicht mit literar-kritischen Studien über das Alte Testament beschäftigt, auf Grund unbefangener Lektüre des Propheten und selbständiger Untersuchung der Abfassungsverhältnisse gelangte, noch bevor er von der über Habakuk seit dem Jahre 1884 geführten wissenschaftlichen Controverse irgendwelche Kenntnis hatte. Als er diese nachträglich zu Gesichte bekam, sah er sich zwar in einigen untergeordneten Punkten veranlasst, die Ansicht zu ändern, wurde aber, was die Hauptsache betrifft, durch die Ausführungen der auf diesem Gebiet tätigen Fachgelehrten keinen Augenblick in der eigenen Überzeugung wankend gemacht. Im Gegenteil ist er, ohne unbescheiden sein zu wollen, der Meinung, dass sich die neuere Forschung hier auf einem unrichtigen Wege befindet, und hofft, dass sie nicht lange bei der zuletzt geäusserten Ansicht, der von Rothstein in den Studien und Kritiken 1894, S. 51 ff., entwickelten, stehen bleiben, sondern sich zu einer Anschauung, die der erhabenen, kraftvollen und in sich zusammenhängenden Weissagung Habakuks mehr Gerechtigkeit widerfahren lässt, zurückwenden wird. Das, was Rothstein für das ursprüngliche Orakel Habakuks aus der Zeit Jojakims erklärt, bestehend aus I, 2—4; 12a 13; II, 1—5a; I, 6—10; 14, 15a und mehreren Stücken von II, 6b—20, ist, wenn auch scharfsinnig, doch nicht ohne offenbare Willkür aus dem übrigen herausgelesen und zusammengeflickt; und der im Exil lebende „Redaktor", der ein Orakel gegen Babel zustande bringen wollte und sich dafür, selber unproduktiven Geistes, der ganz anders gerichteten ältern Weissagung bediente, müsste wenigstens eine merkwürdige Virtuosität besessen haben, durch geschicktes Umrütteln der einzelnen Bestandteile und eingeflochtenen Zutaten fremde prophetische Erzeugnisse solcher Weise „umzubiegen". Hätte aber der prophetische Kreis, in welchem der angebliche Redaktor lebte, darunter ein Deuterojesaja, derartige Künste sich gefallen lassen und den Wechselbalg des Unprophetischen statt des ächten Habakuk angenommen?

Habakuk bietet allerdings, so wie er gegenwärtig vor uns liegt, unleugbare Schwierigkeiten. Jedermann fühlt die ungewöhnliche Kraft der Gedanken und des Ausdrucks. Hell und klar fliesst meistenorts die Darstellung. Doch plötzlich sehen wir uns aus der anfänglich eingeschlagenen Richtung herausgeworfen und stehen anderwärts vor Rissen und Sprüngen, die mit der Rede von der „Tiefe" der Gedanken nicht befriedigend erklärt sind, uns vielmehr den Eindruck machen, dass durch von aussen hereingekommene Störungen das wahre Verständnis gehindert sei. Die Textverderbnis hat diesem Propheten besonders übel mitgespielt. Wer die angedeuteten Übelstände als solche empfindet, aber zu ihrer Beseitigung keinen Gewaltstreich vornehmen will, wird namentlich auch textkritisch zu Werke gehen müssen. Im folgenden werden uns insbesondere tiefer greifende Conjekturen zu I, 6; I, 11 und II, 4 beschäftigen.

Unsere erste Frage lautet: *Gegen wen* ist die Klage, die der Prophet in *I, 2—4* erhebt, *gerichtet?* Nach der traditionellen *ältern Ansicht* gegen die Gottlosigkeit im eignen judäischen Lande und die Vergewaltigung der Frommen und des heiligen Rechts durch übermütige Frevler. Anlass zu solcher Klage, abgesehen einstweilen noch von ihrem genauern Wortlaute, war allerdings in den Zeiten vor der Wegführung des Königs Jojachin genug vorhanden; und in dieser allgemeinen Hinsicht würde die Weissagung den Zeitverhältnissen entsprechen, ob man sie in die Regierungszeit Jojakims oder Josias oder gar in diejenige Manasses verlegte. Hält man aber diese Beziehung fest und weist zugleich, wie die ältern Ausleger tun, auch die folgenden Teile der Weissagung jener nämlichen Zeit zu, welche dem Propheten die Klage I, 3—4 auspresste, so erheben sich für ein befriedigendes Verständnis des Ganzen sofort grosse Schwierigkeiten. Darauf zwar möchten wir nicht einmal allzu viel Gewicht legen, dass die nachfolgende Schilderung der chaldäischen Macht und ihres Treibens schon im ersten, besonders aber im zweiten Kapitel so detaillirte Züge enthält, dass wir nicht recht begreifen, zu welchem Zwecke eine so genaue Einsicht in diese Verhältnisse dem Propheten durch ausserordentliche Geistesoffenbarung — denn auf anderem Wege wäre sie damals für ihn nicht zu erlangen gewesen — gewährt worden sein sollte. Wir können dieses Argument nicht zu einem entscheidenden machen, umsoweniger, da ja gegenüber den auffälligsten Stellen der genannten Artikel immer die Möglichkeit gegeben wäre, sie als kleinere spätere Interpolationen zu betrachten, wie sie namentlich in dem lockern Gefüge der nebeneinander gestellten Weherufe (II, 9—20) leicht aufkommen konnten. Dagegen steht der oben genannten Auffassung ein anderer

Umstand entgegen. Wenn der Prophet von der Klage über die Gottlosigkeit des eigenen Volkes ausgeht, wenn er Gott dawider um Hilfe, um ein ausserordentliches Einschreiten anfleht und dann indertat ein Strafgericht schaut, welches Jahwe über Juda heraufführt, so ist es doch im höchsten Grade auffällig, ja unbegreiflich, dass er im Verlauf der Rede mit keinem einzigen Worte mehr auf die innern Zustände seines Volkes zurückkommt, keinen Ruf zur Busse ergehen lässt, keine Mahnung, durch das selbstverschuldete, vielleicht nicht mehr aufzuhaltende Verderben sich demütigen zu lassen und jetzt wenigstens dem göttlichen Rechte freie Bahn zu machen. Kaum ist die Klage aus gepresstem Herzen, aus drückendster Lage heraus laut geworden, so wird der Blick des Propheten vollständig gefesselt und bis an das Ende der Rede festgehalten durch die herannahende Strafe, so sehr, dass er zu vergessen scheint, warum er zuerst den Mund geöffnet: mit einem Schlage steht nun die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr wider des eigenen Volkes Sünden, sondern wider den noch weit gottlosern äussern Feind, der „seinen Strafauftrag in frevelhafter Weise überschreiten wird" [1]), und der Prophet lebt von vornherein, ohne dass das Volk noch Gelegenheit hatte, zu zeigen, ob es sich bessern wolle, der festen Zuversicht, dass Gott demselben in den bevorstehenden Katastrophen durchhelfen werde. Der ganze Inhalt des Buches wird schief und stimmt nicht mit der sonst bekannten Art prophetischer Wirksamkeit, wenn I, 2—4 gegen innerjudäische Zustände gerichtet sind. Mit einer unnatürlichen Ausführlichkeit, die keine psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat, wird von I, 6 an, in 51 von 56 Versen, das zukünftige Auftreten und die noch zukünftigere Bestrafung des Chaldäers geschildert, was alles im Moment, da der Prophet redet und schreibt, noch gar keine Aktualität hat, während die gegenwärtige traurige Situation des darniederliegens von תורה und משפט, die doch den Verkündiger göttlicher Wahrheit besonders nahe angehen musste, wie es denn auch nach I, 2—4 tatsächlich der Fall ist, gar nicht mehr in Betracht fällt, sondern dem gottlosen Strafvollstrecker ganz einfach der „Gerechte" gegenübergestellt ist.

Um diesen logischen Anstoss zu beseitigen, nimmt *Kuenen* und vor ihm in ähnlicher Weise schon Hitzig an, dass Habakuk

[1]) Diese rapide Wendung des Gedankens, die doch irgendwie bestimmter vermittelt sein müsste, hat im Text keinen Anhalt, man wolle denn mit Rothstein die dürren Worte V. 11: „zum Gericht und zum Strafen hast du ihn bestellt" dahin verstehen resp. erweitern: Gericht und Strafe ist nicht gleichbedeutend mit völligem Untergang; der Feind ist also in seiner Gerichtsvollstreckung zu weit gegangen und verdient dafür selber gestraft zu werden. Hiebei ist offenbar die Überschreitung des Auftrags in V. 11 willkürlich hineingelegt.

zur Zeit der schriftlichen Abfassung seiner Prophetie das erste Erscheinen der Chaldäer in Judäa bereits hinter sich habe, dass ihr weiteres Vordringen sein hauptsächliches Interesse in Anspruch nehme und demnach den Versen I, 2—4 nur die Bedeutung eines Vorspieles in dem dramatischen Aufbau der Prophetie zukomme, eines Vorspieles, welches uns in eine schon dahintenliegende Zeit versetze und mehr reflektirend als unmittelbar klagend die Ursachen des chaldäischen Kriegssturmes uns vor Augen führe. Dagegen ist zu bemerken, dass bei einer unbefangenen Betrachtung die in Rede stehenden Verse entschieden nicht den Eindruck einer blossen dichterischen Einkleidung machen, sondern mit ihrem sogleich in medias res hineinführenden quousque tandem weit eher den Hauptnerv der ganzen, überhaupt in so gedrängten Zügen verlaufenden prophetischen Verkündigung zu berühren scheinen. An und für sich aber ist es angesichts des Realismus der alttestamentlichen Propheten schwer denkbar, dass die Drangsale der Gegenwart, in denen der Verfasser mitten inne stand, sich in dessen Seele gleichsam zu einem dichterischen Objekt gestaltet haben sollten, zu welchem er im Bestreben nach künstlerischer Fassung eine Einleitung schuf; und gesetzt auch, dies wäre doch der Fall, so hätte auch so Habakuk schon im Interesse der dichterischen Abrundung, noch mehr aber des sittlichen Ernstes sich veranlasst finden müssen, späterhin mindestens zu zeigen, wie die Befreiung von dem durch die Sünden des Volkes herbeigeführten Strafgericht selber wieder wenigstens mitbedingt sei durch das bussfertige Abtun der Sünde.

Wenn wir nun ferner den *Wortlaut* der Klage in I, 2—4 ins Auge fassen, so sehen wir durchaus keine Nötigung, diese Worte auf innerjudäische Gewalttätigkeit zu deuten. *Rothstein* verweist zwar dafür auf viele jeremianische Stellen aus der Zeit von 608—605, in denen sich genau dieselben Klagen finden sollen, wie in dem (ursprünglichen) Orakel Habakuks. Aber tatsächlich beschränken sich die angeführten Parallelen auf ein paar übereinstimmende Ausdrücke, welche für die engere Verwandtschaft der geschilderten Situationen nichts beweisen. Vielmehr ist bei Jeremia die Lage, die er als Einzelperson, als bedrohter und vergewaltigter Prophet inmitten seines Volkes einnimmt, überall so deutlich wie nur möglich gekennzeichnet, während Habakuk selbst nach der Auslegung Hitzig's, der ihn doch ebenfalls in die jeremianische Zeit verlegt, im Namen einer ganzen Schar von עֲנִיִּים spricht und auch da, wo er das Darniederliegen von תּוֹרָה und מִשְׁפָּט beklagt, sich zu allgemein ausdrückt, als dass dabei beim Leser der Gedanke an persönlich erlittene Unbill erweckt würde. Die Frommen (צַדִּיק) V. 4 ist Collek-

tivum) sind umgeben, umringt von Gottlosen und deren übermächtigem Einfluss hingegeben; darum kann bei den erstern die göttliche Lehre und Frömmigkeitsübung (über diese Fassung des Begriffs מִשְׁפָּט später) zu keiner lebendigen, adäquaten Ausgestaltung kommen.

Ein positiver Grund für die Annahme, dass schon am Eingang des ersten Kapitels an einen auswärtigen Feind zu denken sei, ergibt sich aus der *Vergleichung mit I, 13 ff.* Hier wie dort finden wir die Ausdrücke עָמֵל רָשָׁע und, wenn wir in V. 5 mit LXX und Syr. בּוֹגְדִים lesen, auch dieses Wort; und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass der Prophet an beiden Stellen mit den gleichen Ausdrücken das nämliche bezeichnen will. Nun können wir aber nicht anders als die Verse I, 13—17 auf die Herrschsucht und den trotzigen Übermut einer *auswärtigen Weltmacht* beziehen [1]). Welches ist nun aber diese Weltmacht? *Budde* (die Bücher Habakuk und Sephphanja, Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 383 ff.) weist mit Recht die von Gumpach'sche Hereinziehung der Skythen ab, kann sich aber auch nicht, so wenig wie wir, der von den meisten vertretenen Ansicht anschliessen, dass der in V. 13 ff. vorausgesetzte Feind mit dem in V. 6 ff. beschriebenen identisch sei. „Das Buch redet von *zwei* fremden Völkern, dem bösen Plagegeist der Gegenwart und dem Stärkeren, dem jener unterliegen soll". Dieser ist der Chaldäer, jener aber kein anderer als der Assyrer, meint Budde. Er versetzt die Ankündigung der Chaldäer von der jetzigen Stelle

---

[1]) Nur zwei Gelehrte, soweit dem Verfasser bekannt ist, widersprechen dem wenigstens teilweise, nämlich *Rothstein*, welcher I, 13. 14. 15a ursprünglich gegen judäische Frevler gerichtet und erst durch den „Redaktor" auf die Chaldäer bezogen sein lässt, und *van Oort* (Theol. Tijdschr. XXV, S. 357 ff), nach welchem die Spitze von V. 13 und 14 (analog V. 2—4) gegen inländische Unterdrücker sich wendet und erst in V. 15—17 wieder, entsprechend V. 5—12, auf die Chaldäer hingewiesen wird. Der Aufsatz von Oort's ist aller Beachtung wert wegen des Versuchs, die Einheitlichkeit der Prophetie Habakuks zu erweisen. Aber die Erklärung, die er zu diesem Ende gibt, wonach der Prophet am Ende von Jojakims Regierung ungerechte Obrigkeiten und Vornehme hingewiesen habe auf das warnende Beispiel (nicht: das drohende Strafgericht von Seiten) der Chaldäer, welche für ihren Übermut der Strafe nicht entgehen werden, und wobei er dann „bald auf die Chaldäer, bald wieder auf die inländischen Unterdrücker schaue, und das nicht nur nacheinander in drolliger Abwechslung, sondern auch durcheinander", kann keineswegs befriedigen. Überdies muss bei einem derartigen Versuche, Cap. I–III als ein zusammengehöriges zu betrachten, namentlich im Hinblick auf Cap. III, Habakuk ein Dichter sein, dem überhaupt „ein klares Bild von dem Elend, worin er sich befindet, oder die Rettung, worauf er hofft, nicht vor Augen steht" und der „mehr künstliches als wahres Gefühl an den Tag legt", das heisst das Unzureichende der Erklärung wird kurzerhand dem Propheten zur Last gelegt und aus dessen unbedeutender geistiger Veranlagung hergeleitet.

nach II, 4 und glaubt, dass dann der Zusammenhang den strengsten Anforderungen entspreche [1]). Hinsichtlich des Zeitpunkts der Prophetie wird als ungefähre Angabe das Jahr 615 genannt. Gegen diese Aufstellung, die vieles für sich hat, zunächst die klare Unterscheidung zwischen dem Gegner, unter dem das jüdische Volk leidet, und dem angekündigten gewaltigen Rächer, müssen indessen folgende Bedenken laut werden: 1) Die Zeitlage um das Jahr 615 entspricht den gemachten Voraussetzungen wenig. Der politische Einfluss und das Ansehen Assyriens war in ganz Vorderasien schon seit Assurbanipal und besonders seit dem Erfolg der skythischen Horden wesentlich geschwächt und wurde auch in Jerusalem kaum mehr so drückend empfunden, dass ein Prophet die ganze Kraft seines Wortes aufgewendet hätte, Jahve um Hilfe wider diesen Gegner anzuflehen. Schon um 623 verfügte z. B. Josia im Gebiet der zehn Stämme ganz wie in seinem eigenen Lande, 2. Kön. 23, 15—20. Und was die Misserfolge der Reform Josias betrifft, welche in I, 4 durchscheinen sollen, so müssen und mussten schon damals dieselben in erster Linie dem heidnischen Sinn und der Stumpfheit des eigenen Volkes und seiner Obern zugeschrieben werden; eine fremde Weltmacht war dafür nicht verantwortlich zu machen. 2) Es ist zweifelhaft, dass um 615 die Chaldäer als selbständige, den Assyrern entgegenstehende Macht schon so sehr in den Gesichtskreis Judäas sollten getreten sein, dass die prophetische Verkündigung sie in der Weise von I, 6—10 als Überwinder Assurs gekennzeichnet hätte. Von den Vorgängen in Babel seit 625, auf welche Budde hinweist, hat man in Jerusalem kaum so genaue Notiz genommen, weil schon früher dort immer von Zeit zu Zeit kriegerische Bewegungen stattgefunden hatten. Erst mit der Schlacht bei Karkemisch wurde auf der vorderasiatischen Geschichtsbühne die Bedeutung der neuaufstrebenden Macht erkannt; aber da war Ninive bereits gefallen. 3) Die Strafbedrohung des äussern Feindes vom sittlichen Gesichtspunkt aus und die zusammenfassende Bezeichnung des Gottesvolkes als eines „Gerechten“ ist und bleibt in *jener* Zeit eine auffällige Sache. Die Reformation Josias gab dem Propheten kein Recht, wie Budde meint, sein Volk den „Gerechten“ zu nennen

[1]) V. 12b, worauf Rothstein gegenüber Budde hinweist, wird wohl von letzterem ähnlich aufgefasst wie von van Oort: Du hast ihn bestimmt, um bestraft und gezüchtigt zu werden. — Aber was soll bei der Erklärung von Budde der Beisatz in I, 11 b, der unverändert gelassen wird, aber so, auch wenn auf den Assyrer bezogen, nicht in den Zusammenhang der Weissagung passen würde, da ja hinsichtlich der gottlosen Vermessenheit in der Meinung des Propheten zwischen dem Assyrer und dem Chaldäer kein Unterschied wird angenommen werden können.

und von dieser Bezeichnung aus zu derjenigen des Feindes als רָשָׁע zu gelangen. Gerade die Reformationsversuche offenbarten so recht des Volkes Herzenshärtigkeit, wie Jeremia zeigt; der „gute Wille" war nur in einem verhältnismässig kleinen Kreise vorhanden. 4) Die Versetzung von I, 5—11 erscheint nicht hinlänglich gerechtfertigt. 5) Ganz besonders darf aber wohl auch darauf hingewiesen werden, dass bei dieser Erklärung Habakuks Weissagung sich gerade für den Hauptinteressenten, das jüdische Volk, mit der Wirklichkeit gar nicht decken würde (cf. I, 2—4; II, 3f., von Cap. III ganz zu schweigen). Das Reich Juda kam beim Übergang der Herrschaft an die Chaldäer vom Regen in die Traufe; und der sehnsüchtig erwartete Rächer bereitete ihm selber bald genug traurigen Untergang. An der Stelle Nahum 2,1, auf die man sich hinwieder berufen könnte, haftet dieses Befremden nicht in gleicher Weise, weil Nahum um ein erkleckliches vor 615 und jedenfalls in einer Zeit, da eine Erleichterung für Juda wirklich bevorstand, anzusetzen ist; auch wird dort nicht gerade der für die Folgezeit so bedenkliche Chaldäer als Rächer genannt.

König in seiner Einleitung zum Alten Testamente (Bonn 1893) richtet sich ebenfalls nach der logischen Forderung, dass I, 2—4 und I, 13 ff. auf das nämliche zu beziehen seien. Nach ihm ist der רָשָׁע hier wie dort konsequent der Chaldäer, dessen Heranrücken gegen die Stadt des Tempels Jahwes nach dem Sieg über Necho Habakuk I, 6 ff. ankündigt. Die Vorstellung von dem Elend, welches die Feinde bringen werden, macht schon zum Voraus einen lähmenden Eindruck auf den Propheten und lässt ihm die Gottesweisung auf den Lippen erstarren, so dass er also die mit Gewalttat und Mühsal erfüllte Szene in I, 2—4, wie eine bereits gegenwärtige beschreibt. — Allein diese Ansicht kann im Ganzen noch weniger befriedigen als die traditionelle, insofern alsdann der Prophet die Frage, womit das eigene Volk die erst noch drohende Züchtigung sich zuziehe, ganz nur im Vorübergehen (I, 12 b, 13 a) streifen würde. Und wenn auch der Identität des רָשָׁע ein Genüge geleistet wäre, so bliebe doch die ungleiche Beziehung von עָמָל V. 3 und V. 13 nach wie vor bestehen. Ebenso bleibt die mit der herkömmlichen Deutung verbundene Schwierigkeit des Verständnisses von Vers II, 3 ungelöst. Wie kann nämlich gesagt werden, das Gesicht, das die Bestrafung des Chaldäers verkündigt, verziehe noch, aber es eile bereits der Erfüllung zu, wie kann der Prophet ermuntert werden, darauf zu harren, wenn vor Allem der feindliche Einfall (historisch gesprochen: die Zerstörung Jerusalems) noch bevorsteht? Ferner stellt sich auch hier wieder die natürliche Frage ein: War es um

605 an der Zeit, über die Chaldäer Wehe zu rufen und nicht vielmehr über den zum Untergang reifen jüdischen Staat? Endlich aber geben sich die in I, 2—4 genannten Dinge doch offenbar eher als etwas reell Gegenwärtiges, denn als eine zum Voraus bange machende Vision. Eine solche hätte sich etwa plötzlich mit Vehemenz vor des Propheten Auge stellen, ihn erschrecken und zur prophetischen Aussprache treiben können; nun aber beginnt er gleich damit, *wie so lange* er schon um Abhilfe wider das wahrgenommene, d. h. eben doch wohl bereits erlebte Unheil gerufen habe.

Nach diesen kritischen Auseinandersetzungen gehe ich nunmehr zur Darlegung und Begründung meiner eigenen Ansicht über. Diese lässt sich kurz dahin zusammenfassen, *dass das Buch Habakuk den Druck der Chaldäerherrschaft nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig voraussetzt und von einem jüdischen Propheten im Exil verfasst sein muss, dass der Abschnitt I, 5—11 unter Annahme wesentlicher Textverderbnisse in V. 6 und V. 11 als eine Ankündigung des persischen Vorstosses gegen Babylon aufzufassen ist und dass bei dieser Hypothese im Grossen und Ganzen sowohl die überlieferte Reihenfolge als auch die Einheit der verschiedenen Teile festgehalten werden kann.*

Die Klagen zunächst, welche der Prophet in *I, 2—4* und *13—17* laut werden lässt, sind weitaus am besten zu begreifen aus der Lage der frommen Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft heraus.[1]) Habakuk betrauert nicht sowohl persönlich erlittene Unbill, als vielmehr den Druck, unter dem die Frommen überhaupt, da sie von Gottlosen ganz umringt sind, zu leiden haben (V. 4 b). Das den Juden von den Chaldäern angetane Unrecht ist wie hier so auch in Jer. 51, 35, Jes. 60, 18 mit חָמָס bezeichnet, in Jes. 21, 2; 51, 19; 60, 18 mit שֹׁד, in Jes. 41, 11 mit רִיב; vgl. ausserdem Jer. 50, 35.[2]) Die Frommen sind nahe daran, ihre selbständige Existenz völlig zu verlieren (V. 13 b בָּלַע), und zwar, was der Prophet am schmerzlichsten empfindet, vorab in religiöser Hinsicht. Angesichts der widerstreitenden Einflüsse, denen das Volk inmitten seiner Bedränger

[1]) Schon *Giesebrecht* in „Beiträge zur Jesajakritik", S. 197 f. betrachtet (nach König, Einleitung) wenigstens I, 1—4; 12—II, 8 als ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil, verfasst. Leider stund mir dieses Werk nicht zur Verfügung.

[2]) Eine merkwürdige Parallele zu I, 2—4 findet sich auch in der Aufschrift לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת (s. Hab. 3, 19) tragenden 55. Psalm (in welchem offenbar die Verse 13—15, 21 f. als fremdartige Bestandteile auszuscheiden sind), besonders in V. 10 und 11, wo ebenfalls die vier Ausdrücke אָוֶן רִיב חָמָס und עָמָל neben einander vorkommen.

ausgesetzt ist, hat die prophetische Verkündigung (תּוֹרָה) Mühe, sich Geltung zu verschaffen, und der rechte, reine Jahwedienst (מִשְׁפָּט, so in Jes. 42, 1, 3 f.; 51, 4; 59, 9, 11, 14, 15) findet nicht seine angemessene Gestaltung (V. 4). Nach Anleitung von Jes. 58 und 59 kann man sich vergegenwärtigen, wie beides, die Bedrückung und das religiöse Scheinwesen, in einander greifen, gemeinsam das Heil aufzuhalten. Darum macht sich Jahve selber auf und führt kraft seiner Macht und Gerechtigkeit das Gericht über die Widersacher herbei (Jes. 59, 14 ff.), gerade so wie hier, wo indessen das zweite jener beiden Momente direkt aus dem ersten hergeleitet wird, von Gottes Macht als der obersten Instanz ein rettendes Eingreifen im Glauben erfleht wird. Ihn nennt der Prophet V. 12 „mein Heiliger“ (Jes. 43, 15: ich, Jahwe, euer Heiliger) und redet ihn ebenda direkt an als צוּר, so wie auch in Jes. 44,8 dieses Wort geradezu als Synonym für Jahve vorkommt. Weil seine Augen Gewalttat nicht ansehen können, muss er den Treulosen Halt gebieten, kann nicht dazu schweigen, wenn der Gottlose den, der gerechter ist als er, zu Grunde richtet. Die hier vom sittlichen Gesichtspunkt aus erhobene Forderung der Bestrafung des fremden Volkes passt ohne Zweifel besser in die exilische Zeit als in eine frühere (sie wird in den die Spuren des Exils tragenden Kapiteln Jer. 50 f. angetroffen, 50,14 b, 15 b, 29; 51,6), desgleichen der collektive Begriff צַדִּיק für das Gottesvolk. Im Exil erwachte das Gefühl einer trotz eigener Sünden durch die Beziehung zu Jahve, dem Heiligen, gemeinsam besessenen objektiven Rechtfertigung; und namentlich sobald die den Juden religiös näherstehenden Perser in Sicht kamen, musste der tiefgreifende innere Gegensatz zu den Chaldäern zu kräftigerem Bewusstsein als je vorher gelangen. Der Ausdruck בּוֹגֵד wird zudem öfters (so auch von Rothstein) als eine in exilischer Zeit aufgekommene charakteristische Bezeichnung der babylonischen Macht angesehen; cf. Jes. 21,2; 24,16; 33,1. Auch die Worte V. 14—17, welche ich als Rückblick auf die Erfolge des gierigen Eroberers fasse, sind vom Standpunkt des Exils aus am verständlichsten. Die Fischer, von denen schon Jeremia 16,16 geweissagt hatte, sind gekommen und haben hin und her Menschen — der Ausdruck ist absichtlich gewählt zum Unterschied von den wertlosen und herrenlosen Tieren — gefangen und in ihre Behausung fortgeschleppt (cf. III, 14 b). Der Gedanke von V. 17, wo mit Giesebrecht wohl חַרְבּוֹ zu lesen sein wird, hat abermals in einem exilischen Schriftstück seine Parallele, nämlich in Jes. 14,6.

Kehren wir an den Anfang des ersten Kapitels zurück, um uns über die Bedeutung und die Eingliederung des *Abschnittes*

V. 5—11 in das Ganze klar zu werden! Von V. 4 zu V. 5 finden wir einen raschen Übergang, der jedoch m. E. keineswegs unmotivirt eintritt und eben durch seine Raschheit wirksam ist. Der Prophet schaut die elende Lage seines Volkes und fragt Jahwe, *wie lange* sie noch andauern solle. Eine derartige Frage ist sehr wohl vereinbar mit der Gewissheit, die der Prophet schon jetzt hat, *dass* Gott endlich einmal eingreifen werde. Auch in Jes. 21,1ff. steht gleich nach der Klage über die noch immer währende Vergewaltigung des Gewalttäters und die Verwüstung des Verwüsters: „Ziehe heran, Elam! belagere, Medien! Allen Seufzern mach' ich ein Ende", noch bevor die sehnlich erwartete Kunde von Babels Fall in bestimmte Nähe gerückt ist. Jene Gewissheit hat Habakuk durch ein ihm gewordenes Gesicht, worin er das „bittere und schnelle Volk" Gottes Befehle vollstrecken sieht. Gerade auf Grund dessen fleht er so zuversichtlich den Herrn an, die Hülfe zur Ausführung zu bringen, nicht länger zu säumen. Dieses Gesicht wird ihm nicht, während er jetzt spricht resp. schreibt, erst zu teil. Er hat es vorher schon erhalten, fügt es aber, es des nähern ausführend, jetzt seiner Rede ein, und zwar, da doch wohl die Niederschrift von Cap. I nach dem in II, 1f. erzählten Vorgange zu denken ist, offenbar bereits in der Form, in der er es nach dem göttlichen Auftrag (II, 2) auf Tafeln schreiben will. Hier in Cap. I hat die Mitteilung des Gesichtes vor allem den Sinn, dass Gott selber an die gegebene Verheissung, die noch ihrer Erfüllung harrt und doch ja in den Tagen der Zeitgenossen sich vollenden soll, erinnert wird. Den stofflichen Inhalt von V. 5 rechne ich nämlich bereits zu der vernommenen Gotteskunde; denn woher soll der Prophet so bestimmt wissen, dass das Werk בִּימֵיכֶם eintreffen wird, wenn es ihm nicht durch göttlichen Geistesaufschluss kundgeworden ist? Dabei hat man immerhin die freie Wahl, die Gottesrede als direkte erst in Vers 6 beginnen zu lassen; doch notwendig ist dies nicht, da das Subjekt in V. 5 b *α* nicht ein hinzugedachtes „er" zu sein braucht, cf. Hitzig-Steiner zur Stelle.

Nach unserer Hypothese ist es der Perser, auf den das nach Rettung ausschauende Auge des Propheten gelenkt worden ist. Doch man wendet ein, diese Beziehung sei nun einmal — vorausgesetzt nämlich, dass der Abschnitt I, 5—11 wirklich zur echten Weissagung Habakuks gehört — ausgeschlossen, da in I, 6 unzweideutig die Chaldäer als Angreifer genannt seien. In der Tat findet sich der Name auch in den alten Übersetzungen. Seine Beseitigung, die wir nachstehend allen Ernstes in Vorschlag bringen, mag daher gewalttätig und willkürlich erscheinen. Sie macht natürlich auch nicht den Anspruch, einen Bestandteil unserer Beweisführung zu bilden, son-

dern will als Folgerung aus einer durch anderweitige Gründe, wie uns scheint, hinlänglich gestützten Hypothese betrachtet sein, daher sie auch nur aus praktischen Gründen nicht bis ans Ende der Abhandlung verspart wird. Ein gewisses Recht, am Anfang von V. 6 die Unversehrtheit des hebräischen Textes zu bezweifeln, erhält man aber ohne Zweifel bei Zurateziehung der *LXX*. Hier lesen wir nach überwiegenden Zeugen: *ὅτι ἰδοὺ ἐξεγείρω ἐφ' ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητὰς τὸ ἔθνος τὸ πικρὸν καὶ τὸ ταχινὸν κτλ.* Von vornherein lässt sich fragen: würden nicht diese Worte, für sich betrachtet, den Leser darauf führen, die Chaldäer als *Angegriffene* zu betrachten, *τοὺς Χαλδαίους* als Apposition zu *ἐφ' ὑμᾶς*, nicht als Objekt zu *ἐξεγείρω* zu fassen, indem drei Substantive hinter einander als *ein* zusammengehöriges näheres Objekt in knapper dichterischer Rede eine sehr schwerfällige Häufung darstellen würden und man zudem sonst nicht eben gewohnt ist, die dichterische Umschreibung eines Namens durch voraufgehende Nennung des Namens selber abgeschwächt zu sehen. Weiter aber ist schwer ersichtlich, woher die überzähligen Worte *ἐφ' ὑμᾶς* und *τοὺς μαχητάς*, die, wie wir gesehen, einen so völlig entgegengesetzten Sinn nahelegen, in die *LXX* sollen gekommen sein, wenn nicht aus einer hebräischen Handschrift. — Gestützt auf diese Erwägungen behaupten wir die Möglichkeit, dass der ursprüngliche hebräische Text lautete:

כִּי הִנְנִי מֵקִים אֲלֵיכֶם שָׂרִים וגו׳

wobei von den *LXX* שָׂרִים vermöge seiner sprachlichen Verwandtschaft mit שָׂרָה durch *μαχητάς* wiedergegeben werden konnte; und dass daraus schon frühe die jetzige massorethische Lesart entstand, was bei der grossen Ähnlichkeit der Schriftzeichen für מ und ב, ר und ד sehr leicht möglich war. In den den *LXX* eigentümlichen Worten *ἐφ' ὑμᾶς τοὺς μαχητάς* wäre uns demnach die Übersetzung des originalen Textes aufbewahrt geblieben. Die „Chaldäer" wären in die *LXX* entweder von Anfang an als bestimmtere Bezeichnung der Angeredeten eingedrungen oder aber, was wahrscheinlicher, erst später aus dem alterirten hebräischen Text hinübergenommen worden.

Zur sprachlichen Rechtfertigung der Conjektur wird bemerkt, dass wir שָׂרִים, welches als sog. Vokativ, als Anrede der babylonischen Grossen wie Jes. 21,5, zu betrachten ist, ohne Artikel lassen, um hinsichtlich des Consonantenbestandes möglichst nahe beim massorethischen Texte zu bleiben. In Poesie tritt die Anrede bekanntlich sehr häufig artikellos auf, wie z. B. in Jes. 1,2; 14,31; 32,10 f.; 34,1; Jer. 3,14; 31,10; 51,50; Ez. 16,35; 21,30 (mit voraufgehendem אַתָּה); Sach. 13,7; Ps. 2,10; auch in den sämtlichen Weherufen von Hab. II mit Ausnahme des ersten. Das fol-

gende גוי dagegen muss natürlich den Artikel haben, weil der Prophet ein ganz bestimmtes Volk im Auge hat.

Unsrer Annahme zufolge sind also die Chaldäer in der Weissagung Habakuks ursprünglich in keiner Weise genannt gewesen; und auch das Volk, das an ihnen das Gericht vollstrecken soll, wird nicht mit Namen genannt. Eine Schwierigkeit liegt darin nicht. Für die Zeitgenossen des Propheten war kein Zweifel möglich, wer unter den angeredeten בוגדים und ישרים, und wer unter dem „bittern und schnellen Volk", dessen Auftreten im folgenden so anschaulich beschrieben wird, zu verstehen sei. Aber allerdings ist sehr begreiflich, dass die spätern Leser der Prophetie geneigt waren, das Volk, als dessen Gerichtsankündiger Habakuk bekannt war, irgendwo in der Weissagung ausdrücklich genannt zu sehen. Was Wunder denn, wenn man — abgesehen hier von der Möglichkeit eines rein unwillkürlichen Lesefehlers — den Namen in I,6, gleich beim Beginn der Gottesrede, allerdings irrigerweise, wirklich zu finden meinte? Dass dergleichen Irrtümer im alttestamentlichen Texte überhaupt vorkommen können, lehrt sehr deutlich die Stelle Ezech. 31,3, wo „Assur" aller Wahrscheinlichkeit nach entweder aus einem ähnlichen Worte des originalen Textes entstanden oder aber als eine alte (irrige) Glosse aufzufassen ist, und zwar trotzdem dass auch dort alle alten Versionen den Namen enthalten.

Sehen wir aber auf den Inhalt dessen, was zunächst in I, 6—10 von dem Stärkern, der über den Starken kommen soll, ausgesagt wird! Wenn die meisten Züge des Bildes auf jedes mächtige Kriegsvolk passen, so sind doch darunter einige, welche, wenn auf die Erfolge der persischen Macht in und nach dem lydischen Feldzuge bezogen, besonders treffend erscheinen müssen. Die in V. 6 und V. 8 gerühmte Schnelligkeit der kriegerischen Bewegung, die mehr einem Fliegen als einem Gehen ähnlich sieht, könnte wie Jes. 41, 2. 3 auf die erstaunlich rasche Überwältigung des lydischen Heeres Bezug haben. Die starke Hervorhebung der Rosse und Reiter würde gut damit zusammenstimmen, dass die persische Heeresmacht hauptsächlich in Reiterei bestand, Herod. VII, 87. Und wenn von Rossen und Reitern gesagt wird, sie seien schneller als Pardel und fliegen dahin wie ein Adler, so darf hiebei vielleicht daran erinnert werden, dass im Buche Daniel (7, 6) das Perserreich unter dem Bilde eines geflügelten Pardels erscheint. Zu Vers 7 b: „von ihm selbst geht aus sein Recht und seine Hoheit" wolle man in Erwägung ziehen, dass die Perser, welche noch Ezechiel (27, 10; 38, 5) nur erst als tapfere Söldner kennt (vgl. Kleinert, Art. Perser in Riehm's Handwörterbuch 2. Aufl., S. 1184 b.) von der zweiten Hälfte des Exils an dank ihrer urwüchsigen Kraft sich

ziemlich rasch zum führenden Stamm der iranischen Völkerschaften aufgeschwungen hatten, und dass Cyrus in der babylon'schen Chronik genau von seinen lydischen Erfolgen weg, doch nicht früher, König von parsu genannt wird; er konnte wie nachmals der erste preussische König von sich sagen: ex me mea nata corona. In V. 9 spricht das קָדִימָה genau so wenig oder so viel gegen die Beziehung auf die Perser, wie es gegen diejenige auf die Chaldäer sprechen würde. Will man an der geographischen Bedeutung des Wortes festhalten, so könnte man zu folgender Coujektur versucht sein: מְגַמַּת פָּנָיו מִקָּדִימָה: cf. Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik 25. Afl. § 90, 2 c. [1]) Jndessen lässt der Stamm קדם auch andere Deutungen zu. Nachdem in den vorangehenden Versen die allgemeinen Eigenschaften der Schrecklichkeit und Schnelligkeit des Feindes geschildert sind, soll offenbar in Vers 9 der Aufmarsch des Heeres beschrieben werden, worauf endlich die Eroberungserfolge zur Sprache kommen. Es liegt nun nahe, das dritte Versglied 9 c von den den Zug beschliessenden Kriegsgefangenen (אָסַף wie Jes. 58, 8 und שֶׁבִי Subjekt dazu) zu verstehen, dem zweiten dagegen eine Beziehung auf die Spitze des Heereszuges zu geben. Der Sinn des Mittelgliedes wäre dann, bei Voraussetzung, dass der Text richtig erhalten ist: Die Masse der Krieger schaut unverwandt nach der Spitze (wo der Feldherr sich befindet) [2]). Zu Vers 10 a. und b. ist wiederum eine deuterojesajanische Parallele zu vergleichen, nämlich Jes. 45, 1 b u. c.

Nun aber *Vers 11.* Dass der in Schuld (oder Strafe) fällt, der seine eigene Kraft zum Gotte macht, könnte vom Perser nicht gesagt sein. Denn abgesehen davon, dass er (nach unsrer Hypothese) hier nur als Rächer im Auftrage Gottes auftritt, wie V. 12 b ausdrücklich bezeugt, so dass sein eigenes sittliches Verhalten im Zusammenhang der Stelle nach logischen Grundsätzen ausser Betracht fällt, so ist aus Stellen wie Jes. 41, 25; 44, 28; 48, 14 genugsam erwiesen, dass ein Prophet des Exils den am Horizont erscheinenden Perserkönig nicht als einen gottlosen Fürsten betrachten konnte. Oder sind die betreffenden Worte auf den Chaldäer zu beziehen und so zu deuten, dass mit dem Vorwärtsstürmen des nahenden Gegners das verdiente Gericht über den Chaldäer bereits zum Voraus ent-

---

[1]) Hat Habakuk unmittelbar nach den Kämpfen des Cyrus in Kleinasien geweissagt, so hätte er allerdings den nächsten Zug der Perser als einen „nach Osten" gerichteten bezeichnen können, und eine Änderung des Textes wäre insofern, auch wenn man קָדִים geographisch fasst, nicht einmal notwendig. Doch ist immerhin viel wahrscheinlicher, dass ein Prophet, wenn er den Ausgang eines Kriegsheeres ins Auge fasst, an dessen Stammland denkt.

[2]) Mit Budde lese ich in V. 9, f. וְיאסף, וְיצבר, וְילכדה

schieden sei? Auch diese Annahme empfiehlt sich nicht, erstlich weil dann die Klage des Propheten über das lange Ausbleiben der Strafe nicht mehr recht verständlich wäre, sodann aber weil die Verse 6—11 den Eindruck einer zusammenhängenden Schilderung des von aussen kommenden Kriegsherrn machen, und erst V. 13 den Blick wieder auf die schon in V. 2—4 gezeichnete Situation zurücklenkt. — Der Sinn des überlieferten Textes in V. 11 ist überaus dunkel und will ganz und gar nicht stimmen mit dem bisher beobachteten, überall in durchsichtigstem Parallelismus der Glieder verlaufenden Fluss der Rede und dem sichern, innerhalb der einzelnen Verse keineswegs sprunghaften Gedankenfortschritt. Die mit der eigenen Kraft getriebene Abgötterei tritt ganz abrupt auf, ohne innern Zusammenhang mit dem ersten Versgliede; umsonst sucht man nach einer nähern Ausführung dieser gewichtigen, summarischen Anklage, etwa in der Weise wie Jes. 10, 12 f. sie darbietet. Wir werden dazu gedrängt, den Text, den auch schon die alten Übersetzungen nicht verstanden zu haben scheinen, mit vielen Neueren für in alter Zeit verdorben anzusehen. Um womöglich den ursprünglichen Sinn wiederzugewinnen, lassen wir uns zunächst von dem Umstande leiten, dass alle alten Versionen רוּחַ als spiritus personalis des vorher beschriebenen Eroberers auffassen; Targ., Syr. und auch einige Handschriften der *LXX* übersetzen geradezu רוּחוֹ. Ferner wird das Verbum חָלַף von den *LXX*, die es durch das sonst meistens für הפך stehende *μεταβάλλειν* wiedergeben, Syr. und Vulg. im Sinne von mutare oder mutari genommen [1]), welche Bedeutung das Wort in der Stelle Ps. 102, 27 unzweifelhaft hat; das Targum mit seinem עַל דְּרָמַת רוּחֵיהּ scheint dagegen חלף als ein Nachrücken, Zuwachsen, Anschwellen (des selbstbewussten Mutes) zu verstehen, wozu sehr gut das Hiph. in Jes. 40. 31 verglichen werden kann. Die eine wie die andere Bedeutung ermöglicht durchaus eine vernünftige Fortsetzung des Gedankens von V. 10. Die eine führt uns darauf, dass in V. 11 von etwas die Rede ist, was zur vorher geschilderten kriegerischen Aktion in einem gewissen Gegensatze steht; die andere dagegen lässt uns denken, dass dabei doch in V. 10 das Motiv zum Inhalt von V. 11 angegeben ist. Von den übrigen Wörtern des V. 11 dürfte das am Schluss stehende לאלהו resp. לאלהיו materiell am sichersten feststehen. Was liegt nun näher als die Vermutung, es sei in V. 11 von frommen Opfern die Rede, welche der Eroberer jedesmal, nachdem er eine Festung eingenommen, seinem Gott darbringt? Unsre Conjektur lautet demnach:

אָז חָלַף רוּחַ וַיַּעֲבֹר אֵשׁ מְזַבֵּחַ לֵאלֹהוֹ׃

[1]) Dies trotz der Stelle Hiob 4, 15.

dann wandelt sich sein Geist, d. h. die kriegerische Stimmung geht über in eine andächtig gehobene, oder: dann schwillt ihm der Mut, und er zündet Feuer an, opfernd seinem Gott.

Subjekt des ersten wie des zweiten Zeitworts ist der הוּא von V. 7 und V. 10, das Volk, dessen Schilderung sich indessen gegen V. 11 hin je länger je mehr auf den König des Volks zugespitzt hat. רוּחַ ist als Umstandsaccusativ aufzufassen. Das Partic. מִזְבַּח, das wir aus graphischen Gründen dem sprachlich natürlicheren וַיִּזְבַּח vorziehen, wäre ebenfalls ein (nicht eben selten so vorkommender) accus. adverbialis, genau wie z. B. in Hiob 24, 5; cf. Gesenius-Kautzsch 25. Aufl. § 118, 5, b. — זבח kann ganz wohl für den opfernden Perser dastehen, selbst wenn man nicht an Tieropfer denken wollte; dass die Grundbedeutung des Stammes, „schlachten", unter Umständen gänzlich ausser Acht gelassen wurde, zeigen Stellen wie Ps. 50, 14.23.

Da רוּם und עָבַר häufig nebeneinander vorkommen (cf. Hiob 37,21; Ps. 103,16; Sach. 13,2; 1. Kön. 22,24; 4. Mose 5,14. 30), da anderseits auch חָבַף und עָבַר öfters wie Synonyme nebeneinander gebraucht werden (so Jes. 8,8; 24,5; Cant. 2,11), so begreift es sich leicht, wie יָבָעֵר schon in sehr früher Zeit durch Transponiren der zwei mittleren Consonanten in יַעְבֵר verwandelt werden konnte. Nachdem dadurch אִישׁ isolirt war, verband es sich ganz naturgemäss mit den folgenden Bestandteilen zur Bildung eines neu anhebenden Satzes, und so entstand unter ganz leichten textlichen Veränderungen die massorethische Lesart, die sich durch die Prägnanz ihres Sinnes jedermann aufs beste empfahl. Noch ist zu bemerken, dass die *LXX* das Sussix an כֹּחַ, welches bei unserer Conjektur dahinfällt, für den Sinn des massorethischen Textes dagegen unerlässlich ist, ebenfalls nicht gelesen zu haben scheinen.

Wie sehr nun aber materiell der hergestellte Text der dem Orakel gegebenen Deutung und dem Zusammenhang der Stelle mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden entspricht, springt in die Augen. Der Feuerkultus war das, was in der Frömmigkeitsübung der Perser am meisten auffiel; das Feuer war dort bei jedem Opfer die Hauptsache und stellte sogar für sich allein ein solches dar. (S. die Abbildung eines persischen Feueraltars in Riehm's Handwörterbuch, Art. Perser). Vers 11 knüpft an die in V. 10 beschriebenen Eroberungserfolge an. Der Perser zeigt sich für dieselben seinem Gott erkenntlich. Und nun beachte man das bestimmt hervorgehobene אַתָּה in V. 12! In Wahrheit ist es nicht die persische Gottheit, die die Siege verleiht, sondern Jahwe, der Gott des Propheten und seines Volkes, von Urzeit her allein wahrer

Gott, er ist's, der den Feind erstehen lässt und ihn in seinen Siegen zum Vollstrecker göttlicher Gerichte macht. So steht V. 12 in allerbester Verbindung mit dem, was voraufgeht, und es kann uns nicht im geringsten mehr gelüsten, den Abschnitt I, 5—11 von seiner jetzigen Stelle wegzunehmen. Ganz analog wie hier werden in Jes. 41, 2—4 die Erfolge des Cyrus nachdrücklich auf Jahwe, den Ewigen und Unveränderlichen, zurückgeführt, ausser welchem es keinen Gott gibt (cf. auch Jes. 45, 5 und die Stellen bei Deuterojes., wo die Ewigkeit Gottes hervorgehoben wird, wie 43, 13; 44, 6). In V. 13 bekommt der Gedankengang wieder bestimmte Beziehung auf die chaldäische Unterdrückung, zu deren Rächer der Perser ganz speziell ausersehen ist, und der Prophet kehrt zu der klagenden Frage zurück, warum Gott noch jetzt den Befehl zur Ausführung dieses wichtigsten Gerichtes zurückhalte, da ja die Gewalttätigkeit, der Übermut und die Gottlosigkeit des Chaldäers (er opfert nicht einmal einem Gotte wie der Perser, sondern seinem Garn und seinem Netze, d. h. seiner eigenen Staatshoheit) den Gipfel erreicht haben, und der Gerechte in Gefahr ist, unter diesem Drucke zu Grunde zu gehen (V. 13 b, 17).

Am Anfang des *zweiten Kapitels* vernehmen wir, wie der Prophet sich auf die Warte stellt, um auszuspähen nach der göttlichen Antwort auf seine Beschwerde. Und es wird ihm die Antwort gegeben, dass er das Gesicht deutlich niederschreiben soll auf die Tafeln, damit man es geläufig lesen könne. Denn das Gesicht sei zwar noch unerfüllt, aber veraltet sei es nicht; es hat seinen bestimmten Zeitpunkt (מוֹעֵד) der Erfüllung vor sich und keucht diesem Ende zu, begierig, sich zu erfüllen. Darin liegt der Schwerpunkt der Trostantwort, dass die Verheissung nicht irgendwo stecken geblieben, sondern unterwegs (עוֹד לַמּוֹעֵד) sei, gleichsam im vollen Lauf nach dem Ziele, welches sie keinen Augenblick zu spät erreichen werde. So musste es für den Propheten und sein Volk um so leichter sein, in Geduld darauf zu harren. Welches Gesicht soll der Prophet, wahrscheinlich auf öffentliche Anschlagtafeln, niederschreiben? Kein anderes als dasjenige, das er in I, 5—11 mitgeteilt hat. Er darf es aus der Stille hinaustragen in die Öffentlichkeit; denn ob es auch bis dahin nur ein Gesicht gewesen ist, genug, dass es zu seiner Zeit zur Wirklichkeit wird. Gerade I,5 war ein vortrefflicher Eingang für eine derartige Bekanntmachung. Auf eine geschichtliche Tatsache von enormer Tragweite, das Heranrücken der Perser wider Babel, wurde damit zum Troste der gläubigen Israeliten und zum staunenden Verwundern der Babylonier im Namen Jahwes weissagend hingewiesen. Abgewiesen ist so die gewöhnliche Erklärung, dass im folgenden erst der Inhalt des zu

veröffentlichenden חָזוֹן mitgeteilt werde. Bei der in diesen Zeilen vorgetragenen Auffassung des Buches Habakuk bedarf man dieser Erklärung nicht, sondern kann das als חָזוֹן verstehen, was sich in der Weissagungsschrift durch das הִנְנִי מֵקִים selber dafür ausgiebt. Es wäre aber auch wirklich höchst auffallend, wenn die im folgenden ausgedrückte Wahrheit, dass der Gerechte durch seine Glaubenstreue am Leben bleibe, der Gottlose aber nicht bestehen könne, als eine göttliche Verheissung, die auf einen bestimmten Termin sich erfüllen solle, aufträte, da sie doch vielmehr als ein überhaupt gültiges Gottesgesetz anerkannt werden muss. Und auch die mit הלא eingeleiteten Weherufe V. 6 ff., in deren Verlauf übrigens Jahwe in dritter Person erscheint, enthalten nicht das mit so grosser Spannung erwartete Ereignis selbst, sondern etwas davon abgeleitetes.

Gestützt auf die erhaltene göttliche Versicherung und noch getrieben von dem Geiste, der mit ihm redete, geht der Prophet in *II*, *4* dazu über, seine neugewonnene Zuversicht in doppelter Hinsicht auszusprechen, erstlich nämlich die Gewissheit, dass das bedrückte Bundesvolk, „der Gerechte“, trotz allem nicht verloren sei, sodann in längerer, zum voraus triumphirender Rede die Überzeugung von dem nahenden Ruin des Gottlosen. Ich fasse demnach V. 4 ff. wieder als Worte des Propheten selbst. Sein Auge ist nunmehr, da Jahwe ihm die Verheissung bekräftigt hat, geschärft, die Verhältnisse richtig zu erkennen; und so hat er die vorher geäusserten Klagen überwunden. In der ersten Hälfte von V. 4 findet man, dem dunkeln Wortlaut des massorethischen Textes folgend, zunächst eine Beziehung auf den Chaldäer. Aber wo ist das Nomen, das dem צַדִּיק in der zweiten Vershälfte entgegengesetzt wäre und worauf sich das zweimalige Suffix der 3. pers. sing. bezöge? Man könnte versucht sein, statt עֻפְּלָה zu lesen עוֹלָה im Sinne von בֶּן־עַוְלָה, wozu die fast identische Gestalt von פ und ו im aram.-ägyptischen Alphabet Veranlassung böte; doch dem steht die masculinische Form jener Suffixe entgegen. Zudem erscheint es auffällig, wenn da, wo man eine signifikante und womöglich zu יִחְיֶה gegensätzliche Aussage über den Gottlosen erwarten würde, von diesem nur in negativer Weise ausgesagt wird, seine Seele sei nicht aufrichtig, ein Ausdruck, der uns angesichts des ganzen übrigen Tenors der Anklage wider den Chaldäer viel zu schwach vorkommen will. Viele neuere Ausleger halten auch hier den Text für verderbt. *Bredenkamp* (Theol. Stud. und Krit. 1889, S. 161 ff.) hat sich dahin ausgesprochen, dass das vom Propheten geschriebene Wort an der Spitze des Satzes הַנֶּעֱלָף gewesen

sei. Indem wir annehmen, dass eben unter dem Einfluss der unrichtigen Voraussetzung, hier beginne der zu veröffentlichende Gottesspruch, die zwei ersten Buchstaben als הֵן gelesen und zu הִנֵּה erweitert worden seien, acceptiren wir diese Conjektur, geben ihr aber einen gänzlich andern Sinn als ihr Urheber. Für die Deutung nämlich, die Bredenkamp dem genannten Verbum beimisst: schlaff sein = feig sein, gewährt der hebräische Sprachgebrauch keinen Anhalt. Es bedeutet נְעֻלָף einen Ohnmächtigen, ermattet Hingesunkenen (so im Hithpa. Am. 8, 13 und Jon. 4, 8 und im Pu. Jes. 51, 20); und das Wort ist nicht Gegensatz zu צַדִּיק, sondern parallel mit diesem Bezeichnung des *geplagten Gottesvolkes* im Exil. Wertvoll ist zur Vergleichung die Stelle Jes. 51, 20, wo von den Söhnen Jerusalems, die den Zornbecher hatten trinken müssen, das nämliche ausgesagt wird; im gleichen Kapitel, V. 22 f., findet sich eine sachliche Parallele zu Hab. II, 16. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass wir in diesem Falle das ה hinter הנעלף nicht etwa mit Bredenkamp streichen, sondern mit dem folgenden לֹא zu הֲלֹא verbinden und demgemäss übersetzen: „Der Sterbensmatte, trägt er nicht redlichen Sinn in sich? und der Gerechte wird (ja) kraft seiner Treue am Leben bleiben.“ Ging der Prophet in Kap. I von der (verhältnismässigen) Gerechtigkeit des Volkes aus, um Jahwe zu baldigem Eingreifen zu veranlassen, so schaut er nun, ruhiger geworden, eben in der Redlichkeit und Treue, womit das schier unterliegende Gottesvolk trotz eigener Mängel doch im Grund seiner Seele an Gott, seinen Geboten sowohl als seinen Verheissungen, festhält, schon die Gewähr dafür, dass es gegenüber demselben zu keinem בֹּגֵד (I, 13,) und חָמָס (I, 17) kommen wird. — Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass nach der hier bekämpften üblichen Auffassung Vers 4 das allereinzige Beispiel von antithetischem Parallelismus im ganzen Buche Habakuk wäre. Auch würde die Rede in etwas befremdender Weise zwischen dem Chaldäer und dem Gerechten hin- und hergehen und dem letzteren nur eine Vershälfte zwischenhinein gewidmet sein.

In *Vers 5* ist dagegen nun unzweifelhaft vom Gottlosen die Rede. Um einen guten Sinn zu bekommen, braucht man nicht nach der Conjektur Bredenkamp's וְאַף כִּי־צָיִן zu greifen, bei welcher denn doch, wie uns scheint, auf den Consonantenbestand etwas zu wenig Rücksicht genommen ist. Die Erwähnung des Weines gibt nicht nur an sich einen guten Gedanken, sondern passt auch vortrefflich in den Zusammenhang mit Vers 4, wenn man diesen erklärt, wie soeben geschehen ist. Angesichts von Jes. 51, 20 darf wohl angenommen werden, dass dem Verfasser ein ähnlicher Gedanke vor-

schwebte. Die passive Conjugation von עפל würde demnach auch hier eine Betäubung durch starke Getränke, d. h. durch den Taumelkelch chaldäischer Unterdrückung bezeichnen. Vers 5 bleibt zunächst innerhalb dieses Bildes: mit dem Wein hat der Chaldäer selbst in der Tat das Trügerische, Heimtückische gemeinsam. Der massorethische Text lässt sich übersetzen: „und wahrlich, wenn der Wein (treulos ist), so ist (auch) der Hochfahrende treulos, der nicht seines Bleibens hat.“ Bedeutend vereinfacht wird aber die Konstruktion durch die Conjektur von *Krenkel* (Hilgenfeld's Zeitschrift IX S. 27) כִּי הַיַּיִן = כַּיַּיִן: „und ja, gleich dem Weine ist treulos der Hochfahrende und wird nicht bestehen.“ So entspricht sich alles sehr gut. יָהִיר und בו dem עֻפְּלָה, בֹּגֵד dem יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ, לֹא יִנְוֶה dem יִחְיֶה. Wie der Unterdrückte, aber Gerechte durch seine Treue am Leben bleibt, so wird der Hochfahrende durch seine Treulosigkeit untergehen. Den nämlichen Gegensatz finden wir in Prov. 11, 3—6, woselbst V. 3 und V. 6 sich ebenfalls ישר und בגד gegenüberstehen.

Nachdem so in zusammenfassender Weise des Gottlosen Schicksal vorausgesagt ist, geschieht dasselbe ausführlicher im Folgenden, und zwar vermittelst geistreicher *Gegensätze*, welche den Contrast zwischen dem jetzigen Treiben und dem einstigen Ergehen in das grellste Licht zu setzen geeignet sind. Die Gegenüberstellungen beginnen schon in der Einleitung zu den Weherufen und setzen sich in diesen konsequent fort. Der Chaldäer hat alle Völker um sich versammelt — damit sie, gleichsam im Kreise um ihn herumstehend, schliesslich ein Spottlied auf ihn anstimmen. Der wie ein Wucherer eine Masse von Pfändern bei sich aufgespeichert, muss das „unrechtmässig von ihm in Beschlag genommene Kapital samt den Zinsen“ (Delitzsch) herausgeben. Der stets auf Gewinn und Mehrung seiner Sicherheit, um ungestraft zu bleiben, gesonnen hat, bringt selber Schande über sein Haus und verwirkt sein Leben; gerade was ihn schützen sollte, legt Zeugnis ab wider ihn. Was in gewalttätigster Weise, um jeden Preis ins Werk gesetzt wurde, ist am Ende nur Frass für das Feuer, damit keine andere Herrlichkeit als die Herrlichkeit Jahwe's das Feld behalte. Die schändliche Misshandlung und Verführung Anderer verwandelt sich in Kundmachung der eigenen Blösse. Die stummen Götzen, an die ihre Anbeter viele Anreden unnütz verschwenden, werden zu Spott gegenüber dem lebendigen Gott Jahwe; wenn dieser redet, so kommt die Reihe des Schweigens an die ganze Erde. Schon diese durchgängigen, fein gedachten und ausgeführten Gegensätze möchten eine Instanz zu Gunsten der Zusammengehörigkeit und Aechtheit aller fünf Weherufe bilden. Es ist aber bei unserer Annahme, dass die ganze Weissagung Habakuks

ins Exil falle, überhaupt kein irgendwie triftiger Grund vorhanden, etwas von jenen dem ursprünglichen Verfasser abzusprechen. Auch Rothstein ist der Ansicht, dass wenigstens nach der Intention des von ihm supponirten, zur Zeit des Exils lebenden Redaktors die Weherufe samt und sonders auf den Chaldäer passen.

Die Verse *5 b bis 8* sind, abgesehen von Budde, der sie auf den Assyrer deutet, schon bisher immer auf das chaldäische Volk, resp. dessen König als Repräsentanten des Volkes bezogen worden. [1]) Zu beachten sind auch hier die zahlreichen Parallelen in anderen exilischen Schriftstücken: Jes. 13, 4; 14, 2 c; 14, 4; 45, 3; auch Jer. 50, 9. 10. 26. 29. 37 b.

Zum *zweiten Wehe* ist an die Befestigungsarbeiten zu erinnern, welche auch Naboned noch lebhaft fortsetzte. בֵּיתוֹ ist nicht der Königspalast, sondern die Dynastie des Chaldäers; V. 10 lehrt dies deutlich. Dass aber das „Nest in der Höhe" auf den Chaldäer nicht passe, ist unbegründet; cf. Budde's Bemerkungen darüber, sowie die Stellen Jer. 51, 53; Jes. 14, 13 f. Ferner enthält Jes. 14, 20 b den mit V. 10 ganz ähnlichen Gedanken, dass der Chaldäer am Untergang des eigenen Landes arbeite. Wenn Parallelstellen überhaupt in dergleichen Dingen viel beweisen könnten, so würden die genannten m. E. mindestens ebenso stark für die Beziehung auf den Chaldäer sprechen wie die Verse Jer. 22,13 ff. für die durch Hitzig aufgebrachte Beziehung auf Jojakim. Der Jeremiastelle ist aber unschwer abzufühlen, dass sie aus kleineren Verhältnissen heraus geschrieben ist; u. A. ist das „Haus" dort einfach eine allzu luxuriös eingerichtete Königsburg.

Hart angefochten ist die Authentie des *dritten Wehe* wegen der darin vorkommenden nahen Berührungen mit andern prophetischen Aussprüchen. Allein die Anlehnung von V. 12 an Micha 3, 10 hat nicht den Charakter einer geistesarmen Nachbildung [2]); die Behauptung, dass V. 13 b sich selbst für ein Citat ausgebe, beruht

---

[1]) *Gegen Rothstein* ist zu bemerken: 1. dass das „ungelenke" אֲשֶׁר, welches das Eingreifen des „Redaktors" verraten soll, doch auch sonst in poetischer Rede vorkommt, z. B. Jes. 45, 1; 2. dass das Hervortreten speziellerer Bezeichungen in V. 5 b so wenig wie der Übergang zur direkten Apostrophe in V. 8 für den unbefangenen Leser etwas Auffallendes hat; 3. dass die teilweise Übereinstimmung des Ausdrucks in V. 5 b mit Jes. 5, 14 durchaus kein „Aneignen fremden Gutes" genannt zu werden verdient.

[2]) Nach Kuenen passt V. 12 *inhaltlich* schlecht auf den Chaldäer. Aber warum sollte er nicht passen auf Naboned, den Usurpator durch Mord, wie auf seine Vorgänger? Es ist nur natürlich, dass die Juden in der Gefangenschaft auch die politischen Verhältnisse des chaldäischen Reiches nach den Grundsätzen ihrer sittlichen Erkenntnis beurteilten.

auf einer zweifelhaften Übersetzung der ersten Vershälfte; und die Art und Weise, wie der nämliche Ausspruch am Ende von Jer. 51, nachdem V. 57 eigentlich schon einen Abschluss gebracht hatte, angefügt und in der ersten Vershälfte mit der Zerstörung und Verbrennung Babels erläutert ist, gibt der Behauptung ein Recht, dass das Abhängigkeitsverhältnis eher zu Gunsten der Habakukstelle zu beurteilen sein möchte. In V. 14 endlich erscheint die unzweifelhaft citirte hervorragende Weissagung Jes. 11, 9 b durch die Nennung der „Herrlichkeit Jahwe's" in eigenartiger Auffassung und ist mit dem Vorangehenden in bedeutungsvollen Zusammenhang gebracht; dass die Originalität des Verfassers unter solcher Benützung leide, kann nicht zugegeben werden. Der Gedanke des 3. Weherufes ist der: Alle weltliche Herrlichkeit (wie sie sich in den chaldäischen Prunkbauten äusserte), ob auch noch so rücksichtslos zu Stande gebracht und festgehalten, wird hinweggefegt, um der Herrlichkeit Jahwe's Platz zu machen. Rothstein hat darauf hingewiesen, dass der Sinn der Stelle sich mit der deuterojesajanischen Verkündigung berührt, wie auch, dass die beiden Verba יגע und יעף besonders oft bei Deuterojesaja vorkommen.

In Betreff des *vierten Wehe* wird wieder auf das verwiesen, was Budde auf die kritischen Einwendungen Stade's gegen die Beziehung auf die Chaldäer erwiedert hat. Auf dem Boden unserer Hypothese, nach welcher der Verfasser die massenhafte Verwendung des kostbaren Holzes tatsächlich vor Augen hatte, ist jene Abwehr, was V. 17 betrifft, noch wirksamer; sie hat auch in Jes. 14, 8 eine offenkundige Stütze. Zu V. 15 und 16 ist ferner zu vergleichen Jes. 47, 3; 51, 22 f.; Jer. 51, 39. Der Zusammenhang aber von V. 17 mit V. 15 f. ist unschwer einzusehen, wenn man annimmt, dass V. 17 durch die in V. 16 c erwähnte „Herrlichkeit" hervorgerufen ist. Vom Libanon her kam dem Chaldäer das Material zu seinen Prachtbauten; von dort her, d. h. von den an der Natur verübten Freveln wird auch der Fluch über ihn kommen. Dass sodann der Halbvers 17 b., dem möglicher Weise doch eine Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems zu geben ist, in loserem Zusammenhang mit dem Vorangehenden einhergeht, ist aus der Natur des Refrains genügend erklärt. Man beachte, dass er sich am Schluss der beiden Wehe, die wohl als die kraftvollsten von allen fünf gelten mögen, findet, also da, wo die prophetische Erregung am höchsten zu denken ist. — Der *Text* des vierten Wehe gibt, wie mir scheint, nur in *V. 15 a β* zu Zweifeln an seiner Unversehrtheit Anlass. Abgesehen von dem plötzlichen Übergang in die 2. Person, fällt חֲמָתְךָ aus der auch nachher fortgesetzten bildlichen Rede heraus und ist auch

sonst nicht recht verständlich, da es sich nach dem Sinne des Bildes nicht um ingrimmiges Wüten, sondern um arglistige Verführung und Schändung handelt. Auch die Fortsetzung אַף klingt in diesem Zusammenhange viel prosaischer als etwa in V. 5. Ich schlage die Verbesserung חֲמַת יַיִן (stat. constr. nach Gesenius-Kautzsch 25. § 130, 1) und übersetze: „beimischend Gift (das) zum Ehebruch reizt", potum aphrodisiacum. So ist ein tadelloser Parallelismus und eine wuchtige Steigerung des Gedankens hergestellt. Der Wüstling, von dem die Rede ist, geht darauf aus, auch in seinem Nächsten die unreine Lust zu erregen. Das ganze Bild ist hergenommen von dem wüsten Leben, welches bei den Babyloniern besonders in den letzten Zeiten vor Zerstörung des Reiches tatsächlich geherrscht zu haben scheint. Cf. Curtius V. 1: Nihil urbis eius corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur etc. Es würde kaum der Absicht des Propheten entsprechen, wenn wir jedem einzelnen Zuge des Bildes eine spezielle Deutung geben wollten. Immerhin scheint mir sowohl das הַעֲרֵל als auch das conjicirte אַף, welchem ja eine religiöse Nebenbedeutung zukommt, darauf hinzuweisen, dass die unheilvollen religiösen, von der Verehrung Jahwes abziehenden und zu heidnischer Abgötterei verführenden Einflüsse, die die chaldäische Herrschaft auf die Israeliten ausübte, wenigstens zugleich mit den entwürdigenden politischen Machinationen getroffen werden sollen: in dieser Beziehung würde die Stelle mit der oben gegebenen Erklärung von I. 4 gut zusammenstimmen.

Die Verurteilung des Feindes vom religiösen Gesichtspunkte aus, wie sie sich eigentlich bereits auch im dritten Wehe andeutete, beherrscht das *letzte Wehe*. Dass V. 18 nicht mit V. 15—17 zusammengehört, ist klar, auch wenn erst der folgende Vers das הוֹי bringt. Indessen empfiehlt sich doch eher eine Umstellung von V. 18 und 19. „Die Schilderung und Beurteilung des Götzendienstes ist genau die des Deuterojesaja, am deutlichsten in .... V. 18" [1]) sagt Budde mit

[1]) Die Schwäche der Rothstein'schen Aufstellung tritt hier, wie in der versuchten Änderung des הַעֲרֵל V. 16, wieder zu Tage. Bei der geistigen Verwandtschaft von V. 18 f. mit Deuterojesaja wäre es für ihn weitaus das Natürlichste gewesen, die Stelle unbedenklich dem im Exil lebenden „Redaktor" zuzuweisen; aber das bringt er angesichts der „originalen Kraft der Gedanken und des Ausdrucks" und auch formeller Übereinstimmung mit der Weise des ächten Habakuk doch nicht über sich. Allerdings, wer in solcher Weise mit einer ältern Weissagung umzuspringen wusste, sie verdrehend und missbrauchend, wie jener Redaktor es mit Habakuk getan haben soll, muss ein ganz unbedeutender, geistloser Mann gewesen sein, dem Sprüche wie der in Rede stehende nicht zuzutrauen sind.

unleugbarem Rechte; doch haben wir es mit durchaus selbständiger Wortfassung zu tun. Den V. 18 kurzweg als jüngere Einschaltung zu erklären, sollte schon das geistreiche Wortspiel אלילים אלמים (cf. 1. Cor. 12, 2) verwehren. In der Zeit Naboned's, der, um sich in seiner Hauptstadt zu schützen, alle möglichen Götzenbilder aus anderen Städten nach Babel hineinbringen liess, war dieses fünfte Wehe besonders treffend.

Vers 20 bildet einen guten Abschluss, zugleich offenbar auch die Überleitung zu Kap. III. Mag immerhin das הם מפניו, wenn es nicht eine gebräuchliche Formel war (es kommt auch Sach. 2. 17 vor), aus Zeph. 1, 7 stammen; mag vielleicht sogar die erste Vershälfte nicht unabhängig sein von Ps. 11, 4: Habakuk ist originell auch da, wo er andere benutzt. Das Originelle ist hier die kräftige Antithese zu den stummen Götzen.

Kapitel III ist seit Stade's Aufsatz in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 154 ff. für nachexilisch erklärt worden. Kuenen hat auch den Zusammenhang mit II, 9 ff. bestritten. Aber dass die Diskussion darüber abgeschlossen wäre, wird wohl Niemand ernstlich behaupten können. Für frühere Abfassung und gegen voreilige Schlüsse haben sich König in seiner Einleitung und van Oort (a. a. O.) gewehrt. Es wird hier speziell darauf verwiesen, was sie zum Gebrauch des Gottesnamens אֱלוֹהַּ und zum dreimal vorkommenden סֶלָה bemerkt haben. Budde spricht das Kapitel ebenfalls dem Propheten ab, während er doch lehrt, das ursprüngliche Orakel Habakuks sei das Vorbild für die Weissagung gegen Babel Jes. 13 f. geworden, und gerade in Kap. III der Übereinstimmungspunkte mit Jes. 13 f. manche gefunden werden; cf. V. 2 c mit Jes. 14, 1; V. 6 a mit Jes. 13, 13; V. 11 mit Jes. 13,10; V. 16 mit Jes. 13, 7 f.; V. 17 mit Jes. 13, 9 b.

Der poetische Wert des Habakukpsalmes ist in jüngster Zeit gewiss vielfach stark unterschätzt worden; immerhin anerkennt Kuenen, dass er nicht gering sei und wahrscheinlich noch mehr hervortreten würde, wenn der Text überall unversehrt wäre. Aber allerdings wird man, wenn man den Verfasser nicht für einen geistlosen Wortemacher halten will, die Annahme, dass das Stück von den Zeitverhältnissen eingegeben sei und auf bestimmte Personen und Tatsachen Bezug habe, nicht mit Kuenen als zweifelhaft hinstellen, sondern geradezu fordern müssen, dass dies, in welcher Zeit auch immer das Stück entstanden sein mag, wirklich der Fall sei. Ist nun der Psalm derart, dass er in die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, die wir für die beiden ersten Kapitel vorausgesetzt haben, nicht hineinpasst? Wir glauben im Gegenteil, als Reflex des an-

gekündigten, nahe bevorstehenden Gerichts über die Chaldäer in der Seele des dichterisch begabten Propheten aufgefasst, seien die hier geschilderten Eindrücke vollkommen begreiflich. Vers 2 schaut auf I, 5 b und II, 2 f. zurück. Sowie der Prophet die ja freilich ersehnte Züchtigung des Chaldäers als eine feststehende Tatsache, die nicht ausbleiben wird, in ihrer zukünftigen Wirklichkeit überdenkt, beschleicht ihn furchtsame Erregtheit, wie dies vor einem so gewaltigen Ereignis, in welches die gefangenen Juden mit hineinverflochten wurden, nur natürlich ist. Nachdem in Kapitel II der Prophet als solcher Wehe gerufen über die der Strafe verfallene Weltmacht, gelangt in Kapitel III mehr das natürliche, allgemein menschliche Empfinden mit seinen wunderbar gemischten Gefühlen zum Ausdruck. Er möchte das „Werk", nach dessen Erfüllung er mit seinen Volksgenossen lange genug ausgeschaut hat, nicht aufgehalten sehen; aber die Bitte drängt sich auf seine Lippen, dass Gott neben dem Zürnen über die Feinde des Erbarmens gegenüber seinem Volke nicht vergessen, d. h. für dasselbe Alles, wie es in Jes. 14, 1 weiter ausgeführt ist, zu einem guten Austrage bringen wolle. Damit dass der Chaldäer bestraft wurde, war ja für Israel die Rettung noch keineswegs vollendet; und schon mitten im Gerichte war es des göttlichen Beistandes benötigt. Durch die nachfolgende Schilderung der Theophanie, die sich teilweise an ältere poetische Erzeugnisse anlehnt, wird das nahende Gericht den göttlichen Grosstaten der Vorzeit an die Seite gestellt. Darin findet der Prophet für sich und seine Volksgenossen Stärkung. Sein Glaube hält daran fest, dass Gott, wenn er im Zorn Völker zerdrischt, doch auch jetzt wieder *seinem* Volke zum Heil auszieht, in den gewaltigen Streit (V. 13. cf. Jes. 42, 13). Das entworfene Bild von der Erscheinung Gottes entlehnt übrigens die meisten seiner Züge vom *Gewitter:* die grandios beleuchteten Wolkenmassen, dahinter die Allmacht sich verbirgt (V. 4), die schwüle, unheilschwangere Luft (V. 5), das erste, noch ferne Rollen des Donners, davon die Erde weithin erzittert, und unheimliches Wetterleuchten, welches die Berge am Horizont jetzt bescheint und den Augenblick nachher wie in Nichts zergehen lässt. (V. 6), das stärkere Heranrauschen des Windes (V. 7), das Anschwellen aller Gewässer (V. 8), endlich zuckende Blitze in nächster Nähe, Donnerschläge, strömender Regen, Tosen der Gewässer von unten und von oben, Erdbeben und Verfinsterung von Sonne und Mond ob dem Aufruhr der Elemente (V. 9—11). Dass in V. 9 bei dem entblössten Bogen an die Feuerlinien des Blitzes (cf. V. 11) gedacht ist, scheint mir nach dem Zusammenhang sicher; und das folgende dunkle Versglied 9 b wird gleich daneben nichts anderes als die Donnerschläge im Sinne haben. Ob nicht zu lesen ist:

שְׁבֻעוֹת מַטָּה תֹאמַר, Flüche rufst du niederwärts? — Mit V. 12 wird die bildliche Darstellung verlassen. Der „Gesalbte Jahwe's“ V. 13, der den ältern Auslegern Mühe bereitet und den für nachexilische Abfassung schwärmenden Kritikern zum Anhaltspunkt dienen muss, kann bei unsrer Aufstellung nur der persische König wie Jes. 45, 1 sein; und da das Fehlen des אֵת beim ersten יֵשַׁע gegen die Auffassung des hinter dem zweiten יֵשַׁע stehenden אֵת als der nota accusativi spricht (König), so wird dieses am besten durch „mit“ übersetzt. In V. 13 b. haben wir wieder das „Haus“ des Gottlosen wie in II, 9 f., welches hier in concreter Bildlichkeit gedacht, aber ebenso wie dort zu verstehen ist. Wenn מַטָּיו in V. 14 ursprünglich ist, so muss das darin liegende Suffix auf den „Gesalbten“ bezogen worden, das Suffix von פְּרָזָו auf den Gottlosen, den Chaldäerkönig. Mit Delitzsch sind פְּרָזִים von Heerhaufen zu verstehen. Während V. 13 b den Sieg über die Festungen im Auge hat, so dagegen V. 14 denjenigen über das Heer im offenen Felde. V. 14 a β und 14 b redet von Vergangenem; das Imperf. יִסְעֲרוּ steht solcher Deutung nicht entgegen, da die Wirkung davon zur Stunde noch fortdauert; ganz gleich steht das Imperf., ebenfalls in einem Relativsatz, Hiob 3.3: יוֹם אֹרֶךְ בּוֹ. Die Stelle wurde schon oben bei I,15 angeführt. Vers 15 mag ursprünglich vor V. 7 gestanden haben. In V. 16 gibt der Dichter in Worten, die an Jes. 21, 3 gemahnen, aufs Neue dem Schauer vor der Erscheinung Gottes zum Gerichte Ausdruck. Mit Hitzig und unter Berufung auf seine Begründung übersetze ich אשר אנוח ליום צרה לעלות im Sinne von אשר אנוח לעליה יום צרה, der ich schweigend harre auf den Tag der Drangsal, dass er herankomme dem Volk etc. Für den Relativsatz יְגוּדֶנּוּ dagegen nehme ich עַם, das Volk der Chaldäer, als Subjekt und fasse das Suffix als 1. pers. plur.: Dem Volk, das uns dränget (oder drängte). Der יום צרה ist der Tag der Wiedervergeltung. Das Suffix der 1. pers. plur. mit nun energ. findet sich auch Hiob 31, 15. Übrigens scheinen die *LXX* in unsrer Stelle das Suffix der 1. pers. sing. gesehen zu haben, das in der Tat zu unsrer Übersetzung besser passen würde, da der Prophet in Kap. III im Namen des israelitischen Volksganzen spricht. Vers 17, wo das כִּי mit „wenn“ zu übersetzen ist, enthält Dinge, die auch dem Gottesvolke wehetun und zum Voraus Bangen einflössen, nämlich die Verheerung und Plünderung des Landes, die den Krieg notwendig im Gefolge hat; cf. Jes. 16, 8; 2. Kön. 3, 25; Jer. 5. 17; auch Jes. 13, 9 b. Doch schliesst das Lied mit Jubel und Frohlocken im Vertrauen auf den Gott des Heils, der sein Volk auf den Höhen wird einherschreiten lassen; wozu Jes. 58, 14 und andere Stellen bei Deuterojesaja, in

denen die Rückkehr des Volkes als ein Zug durch die Wüste vorgestellt ist, wo doch Jahwe seinem Volke alles Nötige gibt (z. B. Jes. 49, 9 ff.; 40, 8; 41, 18) verglichen werden können. [1])

Blicken wir noch einmal auf die ganze Prophetie zurück, so können wir sagen, dass ihr bei unsrer Auffassung auf keinem Punkte *Aktualität und lebendige, folgerichtige Entwicklung* fehlen. Habakuk beginnt mit der Klage: Wie lange soll noch währen der Zustand der Unterdrückung? Dann wendet er sich direkt an die Unterdrücker mit der Mitteilung des Gesichts, das das Erstehen eines mächtigen Gegners voraussagt, und stellt darauf Gott wiederholt die Notwendigkeit eines baldigen Einschreitens vor. Durch die Antwort, die er in Kap. II erhält, das Gesicht erfülle sich gewisslich zu seiner Zeit, darum solle er es aufschreiben und in Geduld der Erfüllung harren, bekommt er Mut, mit der vollen göttlichen Autorität eines Propheten die Errettung Israels und in fünf Weherufen den gewissen Untergang der gottlosen Weltmacht zu verkündigen. In dichterischer Weise beschreibt endlich Kap. III die nahende Katastrophe als eine Erscheinung Gottes zum Gericht, der das menschliche Herz mit natürlicher Bangigkeit und doch wieder im Vertrauen auf Jahwe's Heilserweisung mit freudiger Zuversicht entgegensieht.

---

[1]) Die Schlussworte לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתַי werden nach altherkömmlicher Deutung als eine Angabe aufgefasst, wodurch Kap. III dem Vorsteher, nämlich der Tempelmusik, überwiesen werde; das zweite Wort hätte dann die Bedeutung: in Begleitung meiner Saitenspiele. Aber Niemand wird die Schwierigkeit dieser Erklärung schon in grammatikalischer Hinsicht leugnen können. Denn sie ergäbe viel eher den Sinn: dieses Lied ist zugleich mit meinen Saiteninstrumenten dem Vorsteher zu überweisen, als den von den Auslegern gewollten: es ist dem Vorsteher zu überweisen, und er soll es aufführen lassen in Begleitung meiner Saitenspiele. Zudem würde eine solche Bemerkung administrativen Charakters viel eher am Anfang als am Schluss des Liedes begreiflich sein, wie denn auch kein Lied im Psalter derartiges am Schlusse aufweist. Und schliesslich: auf wie lange hinaus hätte denn der Dichter darauf rechnen können, den Gesang selber zu begleiten? Die Frage wird wenigstens erlaubt sein, ob nicht die alten Versionen, indem sie sämtlich jene Worte zum Texte selber ziehen, das Richtige haben. Will man ihnen darin folgen, so kann man statt לַמְנַצֵּחַ lesen לָנֶצַח, was mit τοῦ νικῆσαι (Gen. des Inf. zur Angabe des Zweckes) bei den *LXX* übereinstimmen würde. Dann hätte נצח hier die mit der syrischen Bedeutung „siegen" naheverwandte: triumphiren, jubiliren (auch in I, 4 könnte dementsprechend נֶצַח ganz passend mit „Sieg" oder „Triumph" übersetzt werden); בִּנְגִינוֹתַי bekäme einen vernünftigen Sinn und das ganze Lied einen den Inhalt von V. 18 f. besser abrundenden Schluss. Eine Stütze erhält diese Auffassung insbesondere noch durch die Beobachtung, dass alsdann *den 6 resp. 3 mal 2 Gliedern von V. 17 antithetisch wieder genau 3 mal 2 Glieder in V. 18 f. entsprechen.* Jedes der 12 Glieder besteht aus drei Worten, wobei לֹא־עָשָׂה V. 17 als eines zu zählen

Das literarische Abhängigkeitsverhältnis zu ältern Propheten ist hier, wo es mehr darauf ankam, Analogieen mit andern (gleichzeitigen oder spätern) exilischen Schriftstücken aufzuzeigen, fast ganz ausser Betracht geblieben. Die von Rothstein betonte Abhängigkeit gegenüber *Jeremia* würde jedenfalls, ob sie in stärkerem oder geringerem Masse anerkannt wird, mit unserer Hypothese nicht streiten, da ja auch Deuterojesaja durchweg Spuren des jeremianischen Einflusses trägt.

Soll die vermutliche *Abfassungszeit* genauer angegeben werden, so ist zu beachten, dass der auswärtige Feind noch nicht da ist; er rüstet auch noch nicht gegen Babel (הנני מקים fut. instans); aber der Prophet kennt bereits die Art seines Auftretens und seiner Kriegsführung. Daher bietet sich als terminus a quo für die schriftliche Abfassung des Orakels am ehesten das Datum des *lydischen Krieges* dar. Doch hindert uns nichts in der Annahme, dass schon *vor* demselben dem Propheten das Gesicht, das aufzuschreiben er nachträglich angewiesen wird und das er in ausführlicherer, auch die inzwischen geschehenen Ereignisse berücksichtigender Weise aufgeschrieben haben wird, wie wir es I, 5 ff. lesen, zu Teil geworden sein kann. Nehmen wir dies an, so ist die in Kap. I hervortretende Ungeduld des Propheten zeitgeschichtlich und psychologisch gut erklärt. Denn hat er das „schnelle und bittere Volk" als den göttlichen Gerichtsvollstrecker geschaut, bevor noch Cyrus nach Lydien auszog, so musste bei und unmittelbar nach diesem Feldzug natürlicher Weise die Hoffnung in ihm vorhanden sein, die

---

ist; und eben in dieser beabsichtigten rhythmischen Übereinstimmung läge der Grund für das statt dem einfachen לְ gesetzte לָמוֹ. Jedenfalls hat man bei dieser Sachlage ein Recht, Hab. III, 19 vorerst ganz für sich zu betrachten und den Psalmenüberschriften לַמְנַצֵּחַ und לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת einen Einfluss, den sie von vornherein auf die Erklärung unserer Stelle haben könnten, zu erwahren. Die Sache kann umgekehrt so liegen, dass die Form jener Psalmenüberschriften von Hab. 3, 19 herzuleiten ist. Oder ist es ausgeschlossen, dass לַמְנַצֵּחַ auch in den Psalmen den Sinn von לְשַׁבָּחָה לְנַצֵּחַ hat (*LXX* übersetzen לָנֶצַח *εἰς τὸ τέλος*), so nämlich, dass diejenigen, welche jene Psalmenüberschriften herstellten, die auffällige, schon durch die Verwendung des so seltenen, sonst nur in Hiob vorkommenden לָמוֹ frühe missverständlich gewordene Form, welche sie als einen in syrischer Weise mit מ gebildeten Infinitiv auffassen mochten, unverändert wie ein Stichwort denjenigen Psalmen beigaben, die nach ihrer Meinung mit dem Habakukpsalm irgend eine inhaltliche Verwandtschaft hatten, und dass erst später unter dem Einfluss der Bedeutung, welche das Piel von נצח zur Zeit des Chronisten erlangt hatte, sowohl in Hab. III, 19 als in den Psalmen das Particip מְנַצֵּחַ gelesen und demgemäss schliesslich auch punktirt wurde?

Zuchtrute werde sich nun alsobald gegen Babel kehren; und da dies nicht der Fall war, beschlich ihn der Kleinmut. — In Bezug auf den terminus ad quem der schriftlichen Abfassung kann gesagt werden, dass *Deuterojesaja* bereits mehr Ausblick in die politische und religiöse Wiedergeburt des Volkes zeigt, und dafür die Erregtheit gegenüber der Bedrückung durch die Chaldäer bei ihm einen verhältnismässig viel geringern Raum einnimmt. Demnach würde das Buch Habakuk früher als die Hauptmasse der deuterojesajanischen Weissagung anzusetzen sein. Das gleiche Resultat ergäbe eine genaue inhaltliche und sprachliche Vergleichung jedenfalls auch mit Bezug auf *Jes. 13, 1—14, 23.* Von einer Rückkehr liest man bei Habakuk noch nichts, wenn auch sehr wohl angenommen werden darf, dass die darauf gerichtete Hoffnung am Schluss von Kap. III bereits durchscheine. Am wahrscheinlichsten möchte die Weissagung aus der Zeit, da der Gedanke an Rettung überhaupt zum ersten Male in bestimmter Gestalt sich emporrang, stammen.

Es könnte eingewendet werden, der feindliche Einfall sei in I, 5 als etwas, was nicht geglaubt werde, hingestellt; nach dem lydischen Feldzuge sei aber das Heranziehen der Perser wider Babel keine unwahrscheinliche Sache gewesen. Darauf antworten wir mit dem bekannten Worte, dass der Geschichtschreiber ein rückwärts schauender Prophet ist. Wenn es jenem heute klar ist, dass über kurz oder lang ein Anprall erfolgen musste, so konnte es auch diesem schon zu seiner Zeit Kraft seiner Erleuchtung gewiss sein. Allein die babylonischen Grossen selbst waren zu sehr durch Wohlleben abgestumpft und in falsche Sicherheit eingewiegt, um der kommenden Gefahr klar ins Auge zu schauen.

Mehrere Anhaltspunkte sprechen dafür, Habakuk mit *Jes. 21, 1—10* in ein näheres Verhältnis zeitlicher Zusammengehörigkeit zu bringen. Ganz ähnlich finden wir nämlich auch hier Hoffen und Bangen gemischt; und im Einzelnen wird jeder, der die beiden Weissagungen aufmerksam nebeneinander hält, auffällige Parallelen wahrnehmen. Man wolle auch das in Jes. 21, 5 vorkommende שָׂרִים („auf, ihr Fürsten, salbt den Schild!") mit der oben zu Hab. I, 6 aufgestellten Conjektur vergleichen! Von untergeordneter Bedeutung und doch in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnenswert ist die von Raschi auf Grund jüdischer Überlieferung zu Hab. II, 1 vorgebrachte Erklärung: Habakuk sei der Späher, den Jesaja nach Gottes Befehl bestellen sollte, dass er als Erster den Sturz Babels schaue und verkündige (Delitzsch, de Habacuci proph. vita atque aetate, § 7) [1])

[1]) Wenn Delitzsch dem von sich aus noch beifügt, dass אריה (Jes. 21, 8) mit חבקוק gleichen gematrischen Zahlenwert habe, so ist das ziemlich belanglos.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Freilich kann die gesamte spätere jüdische und christliche Tradition über Habakuk keinen historischen Wert beanspruchen. Beachtenswert ist immerhin: 1. dass sich die Sage so lebhaft mit diesem Propheten beschäftigte, was dafür spricht, dass er eine hervorragende Rolle tatsächlich gespielt hat; 2. dass gerade die hervorstechendsten Sagen über ihn wie die im „Drachen zu Babel" erwähnte auf eine spätere Zeit als die für die Wirksamkeit Habakuks gemeiniglich angenommene hindeuten.

Dass Habakuk nach Zephanja geweissagt hat, wiewohl er im Zwölfprophetenbuch vor diesen gestellt ist, wird auch von allen denen anerkannt, die sich nicht entschliessen können, ihn bis in die Regierungszeit Manasses zurückzudatiren. Jene Reihenfolge der beiden Schriften lässt sich vielleicht am besten von der durch verschiedene Neuere begründeten Annahme aus erklären, dass die Weissagung Zephanja's in exilischer resp. nachexilischer Zeit gegen das Ende hin überarbeitet und ergänzt worden sei. Die Verse Zeph. 3,14—20 tönen wirklich wie eine Erfüllung und Bestätigung von Hab. III, 18 f.; und der Schluss bei Zephanja mit seiner Erwähnung der Rückkehr und der abermaligen Erhöhung des Volkes bildete eine bessere Überleitung zu den nachexilischen Propheten als die Schlussworte Habakuks.

Die Sonnenuhr des Ahas.

Von Lindemann, Pfarrer in Fehraltorf, Kt. Zürich.

II Kg. 20, 1 ff.: Zu der Zeit ward Hiskia totkrank. Und der Prophet Jesaja, der Sohn Amos, kam zu ihm und sprach zu ihm: Also spricht der Herr: Bestelle dein Haus; denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben. Er aber wendete sein Angesicht gegen die Wand und betete zum Herrn und sprach: Ach Herr, gedenke doch, dass ich mit Treu und mit vollkommenem Herzen vor dir gewandelt und getan habe, was dir wohlgefällt. Und Hiskia weinte sehr. Als aber Jesaja noch nicht zur mittleren Stadt hinausgegangen war, kam das Wort des Herrn zu ihm und sprach: Kehre um und sage zu Hiskia, dem Fürsten meines Volkes: Also spricht der Herr, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dich gesund machen; am dritten Tage wirst du in das Haus des Herrn hinaufgehen, und ich will 15 Jahre zu deinem Leben hinzutun und dich und diese Stadt von der Hand des Königs in Assyrien erretten und diese Stadt beschirmen, um meinetwillen und um meines Knechtes David

willen. Und Jesaja sprach: Bringet eine getrocknete Feigenmasse her. Und als sie solche brachten, legten sie dieselbe auf das Geschwür; und er ward gesund. Hiskia aber sprach zu Jesaja: Welches ist das Zeichen, dass mich der Herr gesund machen und dass ich am dritten Tage in das Haus des Herrn hinaufgehen werde? Jesaja sprach: Dieses Zeichen wirst du von dem Herrn haben, dass der Herr tun wird, was er geredet hat: Soll der Schatten 10 Stufen vorwärtsgehen, oder 10 Stufen zurückkehren? Hiskia sprach: Es ist leicht, dass der Schatten 10 Stufen niederwärts gehe. Nicht also, sondern der Schatten soll 10 Stufen zurückgehen. Da rief der Prophet Jesaja den Herrn an; und er liess den Schatten an den Stufen, welcher abwärts gegangen war am Sonnenzeiger des Ahas, um 10 Stufen zurückgehen.

Jesaja 38, 1—8. In denselben Tagen ward Hiskia todkrank; und der Prophet Jesaja, der Sohn Amoz kam zu ihm und sprach: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben. Da wandte Hiskia sein Angesicht gegen die Wand und betete zum Herrn und sprach: Ach Herr, gedenke doch, dass ich mit Treue und vollkommenem Herzen vor dir gewandelt und getan habe, was dir wohlgefällt. Und Hiskia weinte sehr. Da geschah das Wort des Herrn zu Jesaja und sprach: Geh und sprich zu Hiskia: Also lässt dir der Herr, der Gott Davids, deines Vaters sagen: Ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dir 15 Jahre zu deinem Leben hinzutun; und ich will dich und diese Stadt von der Hand des assyrischen Königs erretten, denn ich will diese Stadt beschirmen. Und du wirst dieses Zeichen von dem Herrn haben, dass der Herr solches tun werde, was er geredet hat: Siehe, ich will den Schatten des Sonnenzeigers, welcher niederwärts gegangen ist am Sonnenzeiger des Ahas durch die Sonne, um zehn Stufen zurück ziehen. Also kehrte die Sonne um zehn Stufen zurück an dem Sonnenzeiger, die sie niederwärts gegangen war.

38, 21. Und Jesaja sprach: Man bringe eine getrocknete Feigenmasse und lege sie ihm zerdrückt auf das Geschwür, auf dass er gesund werde. Da sprach Hiskia: Was ist das Zeichen, dass ich in das Haus des Herrn hinaufgehen werde?

II. Chron. 32,24. Zu derselben Zeit ward Hiskia todkrank, und er betete zum Herrn. Der redete mit ihm und gab ihm ein Wunderzeichen.

Von diesen drei Textüberlieferungen verdient auf den ersten Blick diejenige in II. Kg. den Vorzug. Der Text im Jesajabuche ist alterirt und II. Chronik ist blosser Auszug. Die Königsbücher sind offenbar erst nach dem Exile verfasst worden und auch die

Sammlung von Reden und Aussprüchen unter dem Titel: „Jesaja“ ist ein Werk der Perserzeit. So lange man sich mit Vorurteilen speisen lässt, merkt man dies nicht; wer sich aber mit historischen Studien länger abgemüht, merkt dies auf den ersten Blick.

Mit der Sonnenuhr des Ahas haben sich schon viele Gelehrte und Geistliche in ihren Büchern und Vorträgen beschäftigt. Einer auch nur einigermassen befriedigenden Lösung bin ich bisher nicht begegnet.

Eine recht eingehende Untersuchung sollte mir anno 1882 während eines 100-tägigen Krankenlagers zuteil werden. Ich war damals 30 Jahre alt. Nach verschiedenen schweren Operationen verschlimmerte sich mein Zustand derart, dass an ein Aufkommen, geschweige an völlige Genesung nicht mehr zu denken war. Damals hatte ich mein Antlitz mit Tränen im Auge gegen die Wand gekehrt, gedenkend meiner Jugend und der unmündigen Kinder; da auf einmal kam mir die Erzählung vom jugendlichen, kranken Könige Hiskia in den Sinn, dem Gott auf sein Gebet noch weitere 15 Lebensjahre schenkte. Da sehnte ich mich lebhaft darnach, dass der Herr des Lebens mich meiner Familie auch noch die 15 Jahre erhalten möchte. Als bald darauf eine entscheidende Wendung zum Bessern eintrat, las ich wiederholt und gerne die Abschnitte der heiligen Schrift, welche von der Krankheit des Hiskia und der Sonnenuhr des Ahas handeln und gewann allmählich die feste Überzeugung: Dass man es bei Erwähnung der Sonnenuhr des Ahas als Prophetenzeichen nicht mit einem gewöhnlichen Chronometer zu tun habe, sondern mit einer symbolischen Bezeichnung seiner Lebenszeit, seiner Lebensjahre. Das sichere Zeichen dafür, dass Hiskia genesen, am dritten Tage ins Haus des Herrn gehen kann und dass er noch weitere 15 Jahre leben soll, ist das, dass der Zeiger an der Sonnenuhr seines Vater Ahas 10 Stufen, welche er schon durchlaufen, zurückgehen soll. Ist die Uhr ein Symbol, so ist auch der Zeiger bloss bildlich zu verstehen.

Nun geben sich die Ausleger alle erdenkliche Mühe, sich von der Sonnenuhr des Ahas eine Vorstellung zu machen. Man könnte denken an eine Pyramide oder Säule, aufgestellt in einem amphitheatralischen Stufenkessel, oder an eine Stufenpyramide, auf deren Spitze eine Säule als Zeiger diente, oder dann an einen Stab, der auf einer horizontalen oder vertikalen Ebene angebracht war, auf welcher die Skala angebracht gewesen. Man glaubte diese Uhr im Hofe der Burg oder auf dem Dache, oder an der Mauer derselben, sichtbar und postulirte auch: Hiskia müsse sie von seinem Bette aus gesehen haben, was allerdings für einen Patienten oder Langschläfer praktisch gewesen wäre. — Wie die Frauen, welche Jesus einbalsamiren wollten, in grosser Besorgnis waren, wer ihnen den

Stein vom Grabe wälzen werde, so nun auch hier die Ausleger: wer mag wohl die Sonne sofort zurückgelenkt haben, dass der Schatten des Zeigers 10 Stufen weniger zeigte? Doch auch darüber kann man sich beruhigen, dem lieben Gott sind ja alle Dinge möglich, warum sollte er nicht, um den betrübten Hiskia zu ermuntern, demselben einen kleinen Dienst erweisen und *die Sonne* auf ihren frühern Standort zurückweisen, denn von einer notwendigen Rückwärtsbewegung der *Erde* wusste man ja damals noch nichts. Es ist rührend zu vernehmen, welch grosser Scharfsinn darauf verwendet wird, den beschriebenen wunderbaren Vorgang im „gläubigen Herzen" zu befestigen und gegenüber dem „ungläubigen" zu verteidigen.

Allein die Erzählung hebt ausdrücklich hervor, dass sofern Hiskia noch 15 Jahre leben soll, der Zeiger der Sonnenuhr des Ahas um 10 Stufen zurückgehen müsste, die er nicht zurückgehen kann, weil er sie *schon* durchlaufen. Es machen also 15 Lebens*jahre* des Hiskia an der *Sonnenuhr des Ahas 10 Stufen* aus. Wohl verstanden handelt es sich somit um *Jahre* (nicht Stunden) und wenn wir die Sonnenuhr des Ahas *figürlich* deuten, so heisst das, 10 Teile der abgelaufenen Lebenszeit des Ahas zurückgenommen verheissen dem Hiskia 15 Jahre. Das Prophetenzeichen besteht also darin, dass die Lebenszeiten des Ahas und Hiskia in *einem auffälligen Verhältnis stehen* sollen. In diesem Falle wäre die Sonnenuhr ein symbolischer Gegenstand und würde gleichbedeutend sein mit Lebenszeit. Zehn Stufen wären gleich 10 Jahre des Ahas. Gäbe Gott dem Ahas 10 Jahre Lebens zurück, so gönnte er dagegen Hiskia deren 15, d. h. es verhalten sich die ganzen Lebenszeiten des Ahas und Hiskia $= 10 : 15$.

Nun war Hiskia 25 Jahre alt, als er die Regierung übernahm und hat 14 Jahre regiert bis zur Bestürmung Jerusalems durch die Assyrer und bis zu seiner schweren Krankheit. Er war somit 39 Jahre alt und zu dieser Lebenszeit sollen ihm 15 Jahre hinzugetan werden und der Zeiger an der Sonnenuhr des Ahas dementsprechend 10 Stufen retour zeigen. Die ganze Lebensdauer Hiskias beträgt $25 + 14 + 15 = 54$ und es lässt sich folgende Proportion ansetzen: $54 : x = 15 : 10$; $15\,x = 540$; $x = 36$. Die Sonnenuhr des Ahas hatte also 36 Stufen, oder die Lebensdauer dieses Königes umfasst 36 Jahre, denn es verhält sich die Lebenszeit des Ahas $36 : 54 = 10 : 15$, oder wie die 10 Stufen seiner Sonnenuhr zu den 15 Lebensjahren des Hiskia (d. h. der Sonnenuhr des Hiskia.)

Dieses Resultat steht übrigens fest nach II. Kg. 16.2 und 18.2. Sagen wir, Hiskia sei mit 39 Jahren krank geworden und soll

noch 15 Jahre leben, so wurde er 54 Jahre alt und fragen wir, wie viele Stufen der Zeiger an der Sonnenuhr des Ahas zurückgehen sollte, wenn das Leben Hiskias von 39 bis 54 verlängert wird. Dann machen wir folgenden Ansatz: $54 : 36 = 15 : x$; $(54\,x = 540)$; $(x = 10)$.

Ich will es unterlassen, eine Parallele zwischen Ahas und Hiskia zu ziehen. Ahas heiratete mit 11 Jahren, liess seinen Sohn durchs Feuer gehen, war Götzendiener und ergab sich ganz an Assur; er wurde 36 Jahre alt. Hiskia ward älter, war Jehovadiener und widerstand Assur mit Gottes Hülfe.

Soll ich nun dies Beispiel an meiner eigenen Person ausführen, d. h. sollte meine Bitte von 1882 Erhörung finden, und an mir in Erfüllung gehen, dann müsste mein Leben mit Ende 1897 abschliessen. Ich würde also ein Alter von 45 Jahren erreichen und dementsprechend müsste mir zum Propheten- oder Wunderzeichen der Zeiger an der Sonnenuhr meines sel. Vaters anno 1882 21 Stufen rückwärts gegangen sein, denn er wurde 63 Jahre alt: $63 : 45 = x : 15$; $45\,x = 945$; $x = 21$.

Schliesst mein Leben mit 45 Jahren ab, so wäre anno 1882 der Zeiger an der Sonnenuhr meines Vaters um 21 Stufen, welche er abwärts gegangen, zurückgelaufen und dies wäre mein prophetisches Wahrzeichen.

Das Prophetenzeichen des Jesaja, welches er dem Könige anbietet, wäre also das, dass die Lebenszeiten (Lebens- oder Sonnenjahre) von Vater und Sohn in dem bestimmten Verhältnisse von 15 : 10 oder 3 : 2 zu einander stehen sollen, was eine wohl nicht *vorausgesehene* und *vorausverkündigte,* sondern erst *nach dem Tode Hiskias entdeckte* (immerhin merkwürdige) *Tatsache ist,* die ja nicht tagtäglich vorkommt, so wenig als *unser* Todestag gewöhnlich mit dem Datum unseres *Geburts-* oder Namenstages zusammenfällt. Auf dergleichen Ausnahmsfälle aber aufmerksam zu sein oder hinzuweisen, liegt in der Natur jedes tiefsinnigen Gemütes und besonders religiöser Auffassung und Darstellung.

Ganz mit Recht schildert der Schriftsteller das Verhältnis der Lebensdauer des götzendienerischen Ahas und des jehovahgetreuen Hiskia als göttlicher Heils- und Gnadenwille. Nach diesem sind Hiskia noch 15 Jahre durch kein Missgeschick getrübtes Dasein zuerkannt, indes an der Sonnenuhr des Ahas der Zeiger dem Verhältnis von 3 : 2 entsprechend nur 10 Stufen zurückgehen muss. Die kürzere Lebensdauer dieses Königs ist somit wie die verlängerte des Hiskia in Gottes Gnadenwillen begründet. Diese religiöse Wahrheit stellt der Schriftsteller dar unter dem *Bilde eines Zeigers der Sonnenuhr,* welcher 10 Stufen zurückgeht, und dies soll das prophetische Wunderzeichen für Hiskia sein.

Statt dem religiösen Gedanken nachzugehen und ihn klar zu legen, ventiliren nun die Exegeten die Frage, *wie beschaffen* die Sonnenuhr des Ahas gewesen sei, dass man sagen konnte, der Schatten sei 10 Stufen rückwärts gegangen, *wo diese Uhr gestanden habe*, ob sie wohl vom Bett Hiskias aus zu sehen war, ob und wie die Sonne sich rückwärts bewegte.

Mir erscheint das ebenso müssig, wie wenn einer in Schillers Tell liest: „Mach' deine Rechnung mit dem Himmel, Vogt!
Fort musst du, deine Uhr ist abgelaufen"
und er nun die Frage aufwirft, ob Gessler wohl eine Zilinder- oder Remontoir-Uhr gehabt habe und wie es möglich gewesen sei, dass Tell (allfällig selbst durchs Wams Gesslers hindurch) sehen konnte, dass Gesslers Uhr abgelaufen sei.

Mit Recht sagt A. Schweizer in seiner Homiletik, II. Teil, § 117,3: „Verschmäht man es, solche Ideen aus diesen Zügen (die Gott lobpreisenden Engel, den Stern, die Huldigung der Magier, Zacharias, Symeon, Hanna etc.) als aus Beispielen und Symbolen hervorzuheben; so können sie in ihrem blossen, starren Geschehensein teils nur eine die Erbauung *verwirrende Kritik* herausfordern, teils nur *sehr wenig* und sehr veräusserlicht *Erbauung* gewähren. Daher legen alle theologischen Standpunkte auf diesen *höhern und idealen Gehalt* sofort den Hauptnachdruck in der Predigt, auch diejenigen Standpunkte, welche ihre eigne Praxis theoretisch zu vertreten *meiden*."

Übrigens ergibt sich z. B. auch für die genannte Prophetin Anna, Luc. 2,36—38, dass wir es in diesem Zuge mit einem *Symbol* des einzig noch existirenden auf die Erlösung Israels hoffenden Zion zu tun haben. Diese Anna (das Symbol für das den Erlöser erwartende Zion) starb bei der Geburt Jesu nicht, sondern schaute und begrüsste das Heil (vergl. Luc. 2.38). Sie war 84 Jahre Witwe, lebte 7 Jahre in der Ehe von ihrer Jungfrauschaft, d. h. dem zwölften Jahre an; sie zählt also 103 Jahre ($103 \times 7 = 721$ Sabbatjahre), ist geboren 721, als das Nordreich unterging und nur noch Zion (Hanna, die Gottbegnadete) die Erlösung erwarten konnte. Sie vermählte sich nach 12 Sabbatjahren oder $721 - 84 = 637$ v. Chr. Das war die hoffnungsreiche Zeit unter König Josia, die Zeit des religiösen Kämpfens und Reinigens. Sie ward aber zur Witwe nach 7 weitern Sabbatjahren oder $637 - 49 = 588$ und blieb Witwe, bis der Herr kam, 84 Sabbatjahre $= 84 \times 7$ oder 588 Jahre ($588 - 588 = 0$). Alles keine Hexerei, sondern nur sinnige schriftstellerische Kunst!

Otto Fridolin Fritzsche,

geboren den 23. September 1812, gestorben den 9. März 1896.

I. Die Theologenfamilie der „Fritzschii".

Otto Fridolin Fritzsche wurde am 23. September des Jahres 1812 zu Dobrilugk, einem kleinen Städtchen der Niederlausitz, geboren. Während der moderne Verkehr den Namen Dobrilugk als Kreuzungspunkt der Eisenbahnlinien Berlin-Dresden und Halle-Sorau-Guben wenigstens in Deutschland wieder in aller Mund gebracht hat, war es zu Anfang dieses Jahrhunderts für weitere Kreise völliger Vergessenheit anheimgefallen. Und doch standen damals noch die Gebäude des seither — im Jahre 1852 — durch Feuer zerstörten Cisterzienserklosters, das zur Zeit des Mittelalters in allen Gauen Deutschlands so bekannt und berühmt war, dass Walther von der Vogelweide sein Gedicht „Winterleid" für alle Hörer und Leser verständlich mit den Worten schliessen konnte, er wolle doch gleich Mönch in Toberlu werden, wenn die öde Au, statt vom Himmelsblau zu neuer Wiesenlust und Ackerfreude geweckt zu werden, noch länger in ihrem fahlen und grauen Winterkleide bleiben werde. Neben den Überresten dieses 1540 vom Kurfürsten Johann Friedrich aufgehobenen Klosters fand sich dort in Dobrilugk in einer von weitgedehnten Heidelandstrecken umgebenen Waldoase ein Jagdschloss, das einst die Herzöge von Sachsen-Merseburg erbaut hatten; und an der Schlosskirche, als welche die einstmalige Klosterkirche diente, wirkte seit 1809 als Schlossprediger und Superintendent des umliegenden Gaues Christian Friedrich Fritzsche, der Vater des jetzt Heimgegangenen. Auch er war als Sohn eines sächsischen Pfarrers, zu Nauendorf bei Zeitz, geboren, hatte in Halle die lateinische Schule des berühmten Waisenhauses besucht, hatte dann in Leipzig studiert und war 1799 als Dreiundzwanzigjähriger zum Pfarrer von Steinbach und Lauterbach bei Borna gewählt worden. Im Jahre 1801 wurde ihm hier sein ältester Sohn, der nachmalige berühmte Exeget des Neuen Testamentes, geboren, der bereits 1823 in der philosophischen Fakultät der Leipziger Universität sich habilitierte, darauf 1825 ausserordentlicher Professor wurde und 1826 als ordentlicher Professor der Theologie nach Rostock berufen wurde. Nachdem der Vater 1809 nach Dobrilugk übersiedelt war, wurde ihm dort Otto Fridolin, sein jüngster Sohn, am 23. September 1812 geboren.

Eine besondere Bedeutung erlangte die Amtstätigkeit des Superintendenten Fritzsche infolge der Teilung Sachsens durch den Wiener Vertrag vom 29. Mai 1815, durch welchen die Niederlausitz an die Krone Preussens kam. Nicht nur, dass Fritzsche zu seiner Ephorie noch die Senftenberger und Finsterwalder hinzuerhielt, sondern es wurde ihm auch die Aufgabe zugewiesen, das Kirchen- und Schulwesen der seiner Obhut anvertrauten Landstriche zu heben, was ihm aufs schönste gelang, da ihm in seiner erspriesslichen Tätigkeit die Regierung vertrauensvoll allen Vorschub leistete. Freilich war ihm ein überaus günstiger Umstand dabei zu Hilfe gekommen, indem sein vertrauter Freund, der Generalsuperintendent des Markgrafentums Niederlausitz Brescius 1816 in die Regierung von Frankfurt, der Fritzsche unterstellt war, eintrat. Schon 1819 bezeugt ihm sein Vorgesetzter und Freund, dass von seinen 70 Schulen kaum ein Siebentel mehr zurück sei, die er nicht aus ihrem Chaos gerissen, in denen er nicht Leben, Gedeihen und Zufriedenheit geschaffen hätte. Ueber den Freundschaftsbund, der diese beiden Männer verband, sind wir, obgleich seine Anfänge jetzt um fast drei Menschenalter zurückliegen, aufs anschaulichste und eingehendste unterrichtet durch ein merkwürdiges literarisches Denkmal. Denn dieses Denkmal kindlicher Pietät hat der Sohn nach seinem Rücktritte von der Lehrtätigkeit an der Zürcher Hochschule als 82jähriger Greis dem längst verstorbenen Vater gesetzt, indem er die Briefe von Brescius an diesen herausgab, wobei er zur Einführung und Erläuterung ihres Inhaltes die eigenartigen Verhältnisse jener Zeit in politischer und kirchlicher Beziehung lebensvoll schilderte [1]). Bei Gelegenheit der Niederschrift dieser Erinnerungen aus dem Leben seines Vaters lebte auch manche Erinnerung wieder auf, die wohl seit der Jugendzeit geschlummert hatte, die sich aber um ihres intimeren Charakters willen nicht für die Mitteilung in einer Zeitschrift für Kirchengeschichte eignete. So die Erinnerung an den alten erfahrenen „Ephoralboten", der bei den häufigen Dienstreisen des Vaters jeweilen am Abend über Bleiben oder Weiterfahren entschied, je nachdem er Hochwürden guten Weg verhiess oder vor der Dunkelheit der Nacht warnte, wobei er aber sein salomonisches Urteil weniger von der Beobachtung der meteorologischen Tatsächlichkeit als von der Beschaffenheit der Verpflegung in dem Pfarrhause abhängig machte, das beim Bleiben die einzige Möglichkeit eines Unterkommens für die Nacht bot.

Elf Jahre dauerte dieses erspriessliche Zusammenwirken der beiden Freunde. Da löste sich diese so heilsame amtliche Ver-

[1]) Dieser Aufsatz erschien in der Zeitschrift für Kirchengeschichte B. XIV, Heft 2, S. 214—240.

bindung dadurch, dass Brescius in das Konsistorium der Provinz Brandenburg nach Berlin berufen wurde. Und nun war auch für den Freund in Dobrilugk kein Bleiben mehr. Verschiedene Umstände wirkten bestimmend auf ihn ein. Vor allem dies, dass zunehmende Schwerhörigkeit, die er der kalten und nassen Kirche in Dobrilugk zuschrieb und die sich trotz Badereisen immer verschlimmerte, ihn sehr in seiner amtlichen Tätigkeit hinderte. Aber zugleich war auch sein wissenschaftlicher Ehrgeiz erwacht. Zwar war er von den verschiedenen Aufgaben seiner Dobrilugker Stellung, denen er sich mit aller Hingebung widmete, stark in Anspruch genommen worden. Trotzdem war er aber mit der wissenschaftlichen Bewegung jener Zeit in lebendigem Verkehr geblieben, ja er hatte sich in einer Reihe von Broschüren und Aufsätzen lebhaft an den kirchlichen und theologischen Fragen beteiligt, die damals die Geister bewegten. So zog es ihn, den bereits 51-jährigen halbtauben Mann zur akademischen Laufbahn hin, die ihm von jeher am Herzen gelegen hatte und die ihm jetzt auch dadurch besonders nahe gebracht wurde, weil seine beiden ältesten Söhne, der schon erwähnte neutestamentliche Exeget und der spätere Professor der Philologie in Rostock, mit denen er in regem literarischem Verkehr stand, sich der akademischen Laufbahn gewidmet hatten. Ziel seiner Wünsche war dabei Halle, wo er selbst einst das Gymnasium besucht hatte und sein jüngster Sohn es eben besuchte. Und seine Wünsche fanden ihre Erfüllung, dank der einflussreichen Fürsorge seines Freundes Brescius, der alle Hindernisse aus dem Wege räumte. Fritzsche wurde in seiner amtlichen Stellung als Superintendent mit einer Pension von 530 Talern emeritiert und ihm zugleich aus einem Ministerialfonds in Halle eine dauernde jährliche Unterstützung von 300 Thalern zugesprochen. So trat der 51-jährige Vater, dem Beispiel seiner Söhne folgend, 1827 in die akademische Tätigkeit ein, indem er zum Professor honorarius an der Universität Halle ernannt wurde. Und der kühne Wurf gelang. Er fand als Dozent Beifall und zeigte sich überhaupt so tüchtig und bewährt, dass nach einigen Jahren die theologische Fakultät darauf antrug, er möchte als Professor ordinarius in ihre Mitte versetzt werden, was denn auch 1830 geschah. In dieser Stellung hat er dann noch über 20 Jahre eine vielseitige und fruchtbare Tätigkeit entwickeln können. Aber im Jahre 1848 waren seine Kräfte aufgebraucht. Taub, blind und sonst gebrechlich zog sich der 72-jährige Greis in Urlaub zurück und siedelte zu seinem jüngsten Sohne nach Zürich über, wo er schon am 19. Oktober 1850 an Marasmus starb.

Sein ältester Sohn, Karl Friedrich August Fritzsche, der berühmte Exeget des Neuen Testamentes, ruhte beim Tode des Vaters

schon 4 Jahre im Grabe. Er hatte durch eine aufreibende literarische und polemische Tätigkeit seinem Körper zu viel zugemutet und war im Alter von nicht ganz 45 Jahren am 6. Dezember 1846 in Giessen, wohin er im Herbste 1841 von Rostock übersiedelt war, an der Schwindsucht gestorben. Mutig trotzend der körperlichen Hinfälligkeit, die er nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannte, war er noch an die Abfassung eines Kommentars zum Evangelium Johannis gegangen, bis ihm mit der Erklärung von Kap. 3, Vers 21 die Feder entsank.

Die Bedeutung Karl Friedrich Fritzsche's als Exeget lag in seiner streng philologischen Methode, die er als erster für die Auslegung der biblischen Bücher forderte und selbst mustergültig zur Anwendung brachte. Diese Arbeit war nicht so leicht, wie sie wohl jetzt erscheinen mag, wo ihre Resultate Gemeingut geworden sind. Bis ins 2. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts war in der biblischen Exegese noch die rein *empirische* Sprachauffassung herrschend gewesen: auf Grund von ziemlich oberflächlichen Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen und trieb mit den sogenannten grammatischen Figuren den heillosesten Missbrauch. Namentlich meinte man, auf Grund der Figur der „Enallage" könne ein Verfasser ganz nach seinem Belieben Tempora, Casus und Partikeln mit einander vertauschen und für einander gebrauchen. So kam man zu der vom Standpunkte einer gesunden Sprachauffassung geradezu ungeheuerlichen Annahme, dass ein Schriftsteller, wo er von der Vergangenheit sprechen wollte, die zukünftige Form anwenden könne, dass er, wenn er *aus* sagen wollte, *zu* gesagt, wenn er eine Ursache anzuschliessen hatte, *folglich* gesagt habe. Dieser bodenlosen Willkür, die zugleich als beliebtes Vehikel verwendet wurde, um Missliebiges aus der heiligen Schrift herauszudeuten, wurde durch einen Philologen, den berühmten Gottfried Hermann, zu dessen Füssen Karl Friedrich August Fritzsche als Leipziger Student sass, ein Ende bereitet. Er lehrte zunächst die griechische Sprache als einen geschichtlichen Organismus fassen, der als ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens sich in festen Gesetzen bewege, wesshalb alle Spracherscheinungen aus ihren Gründen heraus zu begreifen sind. Durch Aufstellung dieses uns jetzt selbstverständlich dünkenden Grundsatzes sprachlicher Auffassung ist Gottfried Hermann der Schöpfer der *rationalen* Sprachforschung geworden, die die Grundbedeutung jeder grammatischen Form mit aller Schärfe fasst, alle Gebrauchsweisen derselben auf jene Grundbedeutung zurückführt und dadurch die Enallage in ihre natürlichen, engen Grenzen zurückführt. Diese neue rationale Sprachforschung führte

nun auch einen Umschwung der biblischen Exegese herbei, welcher zunächst dem Neuen Testamente zugute kam. Die ihn aber durch Übertragung der neuen Prinzipien Hermann's auf die biblische Literatur herbeiführten, waren seine Schüler, Winer und Fritzsche. Winer, dessen „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms" (1822), die erste Frucht der neue Hermannschen Methode, eben jetzt durch Professor Schmiedel hier in Zürich wieder eine sachkundigste Neubearbeitung erfährt, war ursprünglich der Lehrer Fritzsche's; bald aber trat ihm dieser ebenbürtig zur Seite, und der reichste Zuwachs zu den neuen Auflagen seiner Grammatik floss ihm aus Fritzsche's Beiträgen zu. So kam die streng grammatische Auslegung der heiligen Schrift als Grundlage in Aufnahme und schon in den Dreissiger Jahren war ihr Sieg gesichert.

Es war nicht zufällig, dass diese Erneuerung der gesamten Bibelexegese von Sachsen ausging. Denn nach damaliger sächsischer Art war die Bildung auch der Theologen wesentlich eine humanistische, und eben diese gründliche altsächsische Durchbildung war es wohl gewesen, die es dem Vater Fritzsche noch mit 51 Jahren ermöglicht hatte, unmittelbar aus den anstrengenden Geschäften einer praktischen Tätigkeit mit bestem Erfolge zu einer rein gelehrten Tätigkeit überzugehen. Zur Zeit Gottfried Hermann's aber, der den anregenden und begeisternden Mittelpunkt der gesamten Leipziger Universität bildete, hörten die Studierenden aller Fakultäten, die schon mit einer guten auf den sächsischen Gymnasien gelegten Grundlage humanistischer Bildung die Universität bezogen, auch die philologischen Vorlesungen jenes eminenten Sprachforschers. Mit seiner Anregung hing es sicher zusammen, dass sich Karl Friedrich August Fritzsche zunächst in der philosophischen Fakultät habilitiert hatte, wie er auch die Philologie Zeit seines Lebens als wertvollstes Hilfsmittel für die Bibelexegese hochhielt. Von dem Geiste dieser humanistischen Gelehrsamkeit war auch unser Zürcher Fritzsche durchtränkt, wie sich bei der geistigen Atmosphäre, in der er aufwuchs, von selbst versteht. Gerade in den letzten Jahren seines arbeitsreichen Lebens, als die produktive Betätigung ihm schwerer und schwerer fiel, erwachten die philologischen Neigungen seiner Jugendzeit von neuem, und in den schlaflosen Nächten, die ihm sein asthmatisches Leiden bereitete, beschäftigte und unterhielt ihn die Lektüre der Annalen des Livius.

Aber neue Ideen pflegen nicht ohne Kampf sich die Herrschaft zu erringen. So kam es, dass Karl Friedrich August Fritzsche unaufhörlich in heftige literarische Fehden verwickelt war. Obwohl im Umgange liebenswürdig entgegenkommend, führte er doch als Verfechter des neuen Wahrheitsprinzips eine scharfe Klinge, wie

er selbst fühlte, weshalb er schon 1824 entschuldigend bemerkt, dass er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Diese scharfe und schneidende Polemik, die auch vielfach verletzte, hat dann später erwiesenermassen dem jüngern Bruder in Zürich in seiner akademischen Laufbahn und insbesondere bei dem mehrfach aufgetauchten Plane einer Rückberufung nach Deutschland geschadet, da man ihn, der doch bei aller ebenso scharf ausgeprägten Wahrheitsliebe viel duldsamer, zurückhaltender und gutherziger war, nach dem ältern Bruder beurteilte und sich scheute mit einem für gleich streitbar gehaltenen Manne in ein näheres kollegialisches Verhältnis zu treten, — wobei jedoch auch noch andere Umstände mit von Einfluss gewesen sein können.

Seitdem dann später auch dieser jüngste Sohn, unser Otto Fridolin, sich 1836 in Halle habilitirt hatte, gab es drei theologische Dozenten des Namens Fritzsche. Und als geschlossene „Phalanx" traten die drei auch in die literarische Arena. Denn 1838 erschienen „Fritzschiorum opuscula academica", in denen der Vater eine Reihe von beachtenswerten Programmen exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts mit Arbeiten seiner Söhne zu einem Sammelbande vereinigte.

Es wird manchen dünken, dass diese Familiengeschichte der Fritzschii zu weit ausgesponnen ist, zumal da das Leben des jetzt Heimgegangenen, dessen Hinscheiden diese Erinnerungen geweckt hat, nicht in gleicher Ausführlichkeit erzählt zu werden vermag. Aber abgesehen davon, dass sich diese Erinnerungen auf die Aufzeichnungen des Verewigten stützen, also zugleich von seiner Pietät, aber auch von seiner Unbefangenheit Zeugnis ablegen, so zeigen sie doch auch, worin die starken Wurzeln seiner Kraft als Gelehrter und als Mensch liegen. Und im Sinn und Geiste der neuen Sprachauffassung, die sein älterer Bruder erstmalig auf die Exegese des Neuen Testamentes anwandte, und mit der gleichen Gewissenhaftigkeit und dem gleichen Scharfsinn hat auch Otto Fridolin die in der Familie heimischen und durch die altsächsische humanistische Jugendbildung geweckten Geistesgaben für die Auslegung der Apokryphen verwertet nnd hat sich dadurch ein literarisches Denkmal errichtet, das nicht mit seinem Tode vergeht, sondern seinen Namen auch in Zukunft ehren wird.

II. Akademische Laufbahn und literarische Tätigkeit.

Der äussere Lebensgang Otto Fridolin Fritzsche's hat den einfachen Verlauf gehabt, der für die Laufbahn eines Gelehrten und Universitätslehrers deutscher Zunge typisch ist. Er habilitierte

sich 1836 in Halle, wo er auch das Gymnasium besucht und seit 1831 studiert hatte, folgte aber schon 1837, im Alter von 25 Jahren, einem Rufe als ausserordentlicher Professor der Theologie nach Zürich [1]). Hier wurde er 1842 ordentlicher Professor und 1844 Oberbibliothekar der Kantonsbibliothek. Im Jahre 1887 wurde das fünfzigjährige Jubiläum seiner Professorentätigkeit von der Universität in solenner Weise gefeiert [2]) und die Stadt Zürich ehrte ihn dabei in Anerkennung seiner treuverdienten Wirksamkeit als Oberbibliothekar durch Verleihung des Ehrenbürgerrechtes. Er hat dann seine Stellung als akademischer Lehrer noch bis Ostern 1893 bekleidet, wo ihn zunehmende körperliche Schwäche, insbesondere die Atembeschwerden, an denen er schon länger litt, nötigten, um Enthebung von der Verpflichtung Vorlesungen zu halten einzukommen, welche ihm unter dankbarster Anerkennung seiner langjährigen treuen und erfolgreichen akademischen Wirksamkeit, die in der Ernennung zum Professor honorarius der Hochschule und in der Verleihung eines Ruhegehaltes einen äusserlichen Ausdruck fand, gewährt wurde [3]). Seine Stellung als Oberbibliothekar hat er bis zu seinem Tode bekleidet und bis zu seinem letzten schweren Krankenlager, von dem er nicht mehr erstehen sollte, hat er dort in den ihm lieb gewordenen Räumen des Chores der einstigen Predigerkirche, wo die Bibliothek seit 1872 ihr Heim gefunden hatte, mit Eifer und Umsicht seines Amtes gewaltet.

In die Öffentlichkeit ist er nie hinausgetreten. Für politische Wirksamkeit hatte er keine Ader; das damit unzertrennbare Hervortreten mit der eigenen Persönlichkeit lag seinem bescheidenen und zurückhaltenden Wesen ganz ferne. Aber auch als Professor und Theologe ist er nicht nach aussen hervorgetreten. Als ordentlicher Professor an der Universität hat er seine Rechte bei den Beratungen des Senats und als Dekan der theologischen Fakultät ausgeübt; auch wurde er durch das Vertrauen seiner Kollegen 1866 zur Übernahme der Rektorwürde berufen und hat als solcher bei Universitätsjubiläen die Zürcher Universität repräsentiert. Aber damit ist auch der Umfang seiner öffentlichen Wirksamkeit erschöpft. Denn als Theolog und als Mitglied der Zürcher Synode hat er nie darnach getrachtet, einen massgebenden Einfluss auf die Beurteilung und Erledigung der theologischen und der kirchlichen Tagesfragen zu gewinnen. Obgleich seiner geistigen Bedeutung nach hierzu befähigt, hat er doch solches Eingreifen in die Interessen des Tages jederzeit verschmäht, weil die Beschäftigung mit den rasch wechselnden Tagesfragen für den Gelehrten, der seine Blicke auf die Betrachtung und Erforschung der abgeschlossenen Vergangenheit gerichtet hatte, kein Interesse bot und die laute Geltendmachung

seiner Anschauungen und Überzeugungen nicht mit seinem innersten Wesen als Mensch harmonisierte. Inwieweit hiebei eine gewisse Befangenheit im mündlichen Gedankenaustausche, die sich wenigstens einer grösseren Versammlung gegenüber leicht geltend machte, von vornherein mit von Einfluss gewesen ist, vermögen wir heute nicht mehr zu beurteilen.

Aber je ruhiger, ja scheinbar eintöniger sein äusserer Lebensgang verlief, und je mehr er sich auf seine Tätigkeit auf dem Katheder, in der Kantonsbibliothek und vor allem in seiner stillen Studierstube beschränkte, um so reicher entfaltete sich seine literarische Tätigkeit, die bei seinem unermüdlichen und rastlosen Fleisse noch ausgedehnter und ergiebiger hätte sein können, wenn nicht die Bibliotheksverwaltung seine Arbeitszeit ganz wesentlich eingeschränkt hätte. Immerhin ist der Umfang und die Zahl der Werke, die aus seiner Hand flossen, eine sehr beträchtliche, selbst wenn man dabei das lange arbeitsreiche Leben des Dahingeschiedenen ins Auge fasst, das wie kaum ein anderes an das Wort des Psalmisten erinnert: „Unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen; denn es fähret schnell dahin, als flögen wir davon". So stammt denn seine erste grössere Arbeit aus dem Jahre 1836 und als letzte Frucht seiner unablässigen wissenschaftlichen Arbeit erschien 1893 die dritte Auflage seiner Textedition von Anselm von Canterbury's Schrift: „Cur deus homo?" Während der 57 Jahre, die zwischen dem Anfange und dem Abschluss seiner literarischen Produktion liegen, ist eine stattliche Reihe von grösseren und kleineren Schriften aus seiner Hand hervorgegangen, die vorwiegend dem Gebiete der Bibelexegese und der Kirchengeschichte angehören und teilweise aus Textausgaben, teilweise aus Auslegungswerken oder kirchengeschichtlichen Lebens- und Zeitbildern bestehen.

Unter den Textausgaben ragt nach Umfang und Bedeutung bei weitem hervor seine Ausgabe der Apokryphen des Alten Testamentes, die 1871 erschien und von einem der kompetentesten Beurteiler, Prof. E. Schürer in Göttingen, als die beste Handausgabe, die es jetzt giebt, bezeichnet wird.[4]) Am Schlusse dieser 760 Seiten umfassenden Textausgabe finden sich noch einige der sogenannten Pseudepigraphen: die Psalmen Salomonis, das 4. und 5. Buch des Esra, die Apokalypse des Baruch und die Himmelfahrt Mose's, deren Text auch separat (gleichfalls 1871) erschienen ist. Diesen Textausgaben der nichtkanonischen biblischen Bücher stellen sich die Ausgaben der alten Übersetzungen einzelner Bücher des Alten und Neuen Testamentes an die Seite: so die Ausgabe des doppelten

Textes der griechischen Übersetzung des Buches Esther samt den unter dem Titel „Stücke in Esther“ bekannten Zusätzen zum hebräischen Urtexte (1848 und 1849), die Ausgabe des Buches Ruth in der griechischen Übersetzung (1854) und als „Probe einer neuen kritischen Ausgabe“ dieser Übersetzung, der sogenannten Septuaginta, die Ausgabe des Buches der Richter (1866 und 1867). Ferner gehört hieher die „Probe einer kritischen Ausgabe der alten lateinischen Übersetzung des Neuen Testamentes“ (1867), bestehend in dem Texte der fünf ersten Kapitel des Evangeliums Lukas, und „der Brief des Clemens an Jakobus in der lateinischen Übersetzung des Rufinus“ (1873), ebenso wie er auch am Schlusse der eben erwähnten Ausgabe der griechischen Übersetzung des Buches der Richter Fragmente der alten lateinischen Übersetzung mitgeteilt hatte. Allen diesen Textausgaben sind ausgiebige Variantensammlungen und kritische Einleitungen beigegeben worden. Es lässt sich ermessen, welch eine Fülle selbstlosester Arbeit dazu gehörte, um alle diese kritischen Texte herzustellen und die wie Spreu vom Weizen gesichteten Varianten in übersichtlicher Anordnung für weitere Untersuchungen zurechtzustellen. Eine treffliche Übersicht über die Fülle des Materials, das bei diesen textkritischen Arbeiten zu bewältigen war, hat Fritzsche in den verschiedenen Artikeln der „Protestantischen Realencyklopädie“ von Herzog gegeben, die die griechischen, deutschen und lateinischen und sonstigen Übersetzungen der Bibel zum Gegenstande haben. Von der Textausgabe der Anselmschen Schrift „Cur deus homo?“, die 1893 in dritter Auflage erschien, ist schon die Rede gewesen; und ebenso werden sein Neudruck der Confessio Helvetica posterior, seine Textausgabe der Werke des Lactantius und seine Veröffentlichungen einzelner Werke und Fragmente des Kirchenvaters syrischer Herkunft, aber griechischer Zunge, Theodor von Mopsuestia noch in anderem Zusammenhange erwähnt werden.

Mit seiner textkritischen Ausgabe der Apokryphen des Alten Testamentes aus dem Jahre 1871 steht in engstem Zusammenhange das Hauptwerk seines Lebens, das „kurzgefasste exegetische Handbuch“ zu den Apokryphen, das er zusammen mit Professor Wilibald Grimm in Jena verfasste und das in den Jahren 1851 bis 1860 erschien. In diesem aus 6 Bänden bestehenden Auslegungswerke, das noch heute als die selbständigste, zweckentsprechendste und gediegenste Erläuterung der alttestamentlichen Apokryphen zu gelten hat, stammen der erste, zweite und fünfte Band von Fritzsche her. Sie umfassen das dritte Buch Esra, die Zusätze zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und den Brief des Jeremia im ersten Bande, die Bücher Tobi und Judith im zweiten

und das Buch des Jesus Sirach im fünften Bande. Schon äusserlich betrachtet stellen diese drei Bände, die zusammen 848 Seiten engen Druckes ausmachen, eine erstaunliche Leistung dar; wenn man aber bedenkt, dass nur ganz ungenügende Vorarbeiten dem Verfasser vorlagen, so dass dieser das nötige Material zur Erläuterung selbst zu sammeln und für die Eruierung des Sinnes und Zusammenhanges zu verwerten hatte, während bei anderen derartigen Auslegungsarbeiten ein reiches Material bereits vorliegt, aus welchem bisweilen nur eine verständige Auswahl zu treffen ist, so müssen wir der Arbeit, die zu leisten war, eine nur um so grössere Bedeutung beimessen. Indem aber diese Arbeit mit aller Gründlichkeit, mit peinlicher Sorgfalt und scharfsinniger Umsicht geleistet wurde, so kam ein Werk zustande, das alles das bietet, was mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln zu leisten ist. Daher auch der bleibende Wert dieses Auslegungswerkes, mit dem sich Fritzsche selbst das schönste Denkmal gesetzt hat. Merkwürdigerweise sind diese Auslegungswerke die einzigen exegetischen Arbeiten, die er verfasst hat. Nur noch ein Universitätsprogramm „über einige schwierigere Stellen der Johannisbriefe“ gehört hieher, durch welches er einst zu seiner Antrittsvorlesung am 12. August 1837 einlud.

Was von literarischen Arbeiten Otto Fridolin Fritzsche's ausser den von ihm veröffentlichten Textausgaben und seinen exegetischen Arbeiten sonst noch vorliegt, gehört der Kirchengeschichte an, der seine ersten Studien galten und zu der er später als Dozent und Schriftsteller dauernd zurückkehrte. Hier ist zunächst seine erste grössere wissenschaftliche Leistung namhaft zu machen: seine „historisch-theologische Abhandlung über das Leben und die Schriften Theodors von Mopsuestia“, welche 1836 erschien und ihm im folgenden Jahre den ehrenvollen Ruf an die Zürcher Hochschule eintrug. Auf dieses Erstlingswerk, dessen Aufstellungen sich in der Folgezeit durch Erschliessung neuer Quellen — der in syrischer Übersetzung erhaltenen Überreste von verloren gegangenen Originalwerken des berühmten syrischen Exegeten und Dogmatikers — zu seiner grossen Genugtuung als begründet erwiesen, liess Fritzsche später noch die Ausgabe seiner exegetischen Schriften zum Neuen Testament und der Fragmente seiner Schrift „De incarnatione filii Dei“, die 1847 erschien, folgen. In diesem Zusammenhang ist auch nochmals der gleichfalls der Kirchengeschichte angehörenden Ausgaben der Werke des Lactantius (1842—44, 2 Bände) und der Schrift „Cur deus homo“ des Anselm von Canterbury zu gedenken. Ferner sind hier noch zu nennen die Veröffentlichungen aus den Briefen des Generalsuperintendenten Brescius an seinen Vater, die ausser der Ausbeute für die Biographie des letzteren auch als reiche Fundgrube für die

richtige Beurteilung der theologischen Strömungen der ersten Jahrzehnte unseres Säkulums und der Kämpfe des Suprarationalismus und Rationalismus jener Tage gegen die neu erwachende Orthodoxie kirchengeschichtlich wertvoll sind, und die gleichfalls aus den letzten Jahren seiner litterarischen Tätigkeit stammende kleine Schrift über den 1488 zu Mollis geborenen und 1563 als Professor der Geschichte und Poetik zu Freiburg i. Br. gestorbenen Humanisten „Glareanus, sein Leben und seine Schriften" (1890). Eine Untersuchung über Priscillianus, den ersten Ketzer, über den um seiner Ketzerei willen — im Jahre 385 — die Todesstrafe verhängt wurde, die er auf Grund der von Schepss neuerlich aufgefundenen und 1889 erstmalig veröffentlichten elf Traktate unternahm, beschäftigte den Unermüdlichen noch in den letzten Jahren. Es wäre der Mühe wert nachzuforschen, ob von diesen Untersuchungen etwas, und wie viel soweit abgeschlossen ist, dass es auch als Bruchstück veröffentlicht werden kann[5]). Eine Biographie aus dem Gebiete der Zürcher Kirchengeschichte enthält das Universitätsprogramm vom Jahre 1841 über den namhaften Zürcher Theologen Johann Jakob Zimmermann. Ausserdem wurden noch durch den Druck veröffentlicht die Reden, die Fritzsche als Vertreter der Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät unserer Hochschule in deren Namen und Auftrag am 27. Mai 1864, als am dreihundertjährigen Todestage J. Calvins, und am 18. Juli 1866 als an der dreihundertjährigen Jubelfeier der helvetischen Konfession in der Aula der Universität gehalten hat. Von eben dieser helvetischen Konfession hatte Fritzsche bereits 1839 eine neue Textausgabe veröffentlicht, der er die bis dahin unbekannten Varianten des ursprünglichen, nicht offiziellen Textes nach einer Handschrift, die als Urschrift gelten kann, beifügte. Dem Gebiete der kirchlichen Litteraturgeschichte nahe verwandt ist endlich noch grossenteils ein Programm aus dem Jahre 1848, in welchem ein erster Teil eines Kataloges der Manuskripte der Zürcher Kantonalbibliothek enthalten ist, dem jedoch leider kein zweiter gefolgt ist. Auch hat er im Auftrag des Erziehungsrates den „Katalog der Bibliothek der Kantonal-Lehranstalten in Zürich", der er vorstand, angefertigt und zum Druck gebracht (1859).

Wir haben uns und dem Leser diese trockene Aufzählung der zahlreichen Werke des ehrwürdigen Gelehrten nicht ersparen können, weil sich nur so ein annäherndes Bild von dem grossen Umfange und der Reichhaltigkeit seiner litterarischen Tätigkeit geben liess. Aber diese stattliche Reihe seiner Geisteskinder trägt auch die Spuren der hervorstechendsten Eigenschaften seines *Charakters* an sich: seiner Gewissenhaftigkeit und Treue und seiner selbstlosen Hingabe an die Aufgaben, die ihm durch seine Lebensstellung, aber

auch durch ihn selber, durch sein tiefgehendes, nichts gering achtendes und unermüdliches wissenschaftliches Interesse gestellt wurden. Und wenn wir von den Textausgaben absehen, bei denen es ja seine Aufgabe war, mit peinlicher Sorgfalt und tiefeindringendem Scharfsinn den Gedankengang und die Ausdrucksweise der alten Schriftsteller aus dem Schutte der handschriftlichen Überlieferung in der ursprünglichen Gestalt wieder aufzudecken, so tragen seine Schriften nach Stil und Inhalt zugleich auch die Spuren seines *Geistes*. Von seiner Eigenart geben uns einen Reflex der knappe und präzise Stil, der sich darauf beschränkt ohne alles Flitterwerk den klar erfassten Gedanken zum Ausdruck zu bringen, und die Selbstbeschränkung, die nicht mehr wissen will als die Nachrichten uns an die Hand geben, die auf phantasievolle Ausfüllung der Lücken, welche die Überlieferung enthält, verzichtet und die ebenso wenig durch geistreiche Kombinationen oder philosophische Spekulationen innere Zusammenhänge da nachweisen will, wo der ehrliche und bescheidene Sinn sich den hohlen Schein eines Mehr- und Besserwissens zurückhaltend versagt. Diese aus tiefster Wahrheit stammende bescheidene Zurückhaltung, die niemals durch gesuchte Geistreichigkeit blenden wollte, die aber doch das innere Feuer der Begeisterung für die Wissenschaft und ihre Aufgaben in edler und wohltuender Wärme widerstrahlte, hat es auch verschuldet, dass der Verewigte wohl Zeit seines Lebens von vielen unterschätzt worden ist. Wir wissen wohl und sind es seiner eigenen Wahrheitsliebe schuldig es offen auszusprechen, dass zu dieser seinen Wert und seine Bedeutung nicht völlig erschöpfenden Beurteilung vor allem dies beigetragen hat, dass der mündliche Ausdruck bei ihm nicht auf gleicher Höhe mit seiner schriftstellerischen Geistesüberlegenheit stand. Aber wir können es doch auch völlig begreifen, dass der nun zum ewigen Frieden Eingegangene sich manchmal im tiefsten Innern seines Herzens beunruhigt, gekränkt und zurückgesetzt fühlte, wenn er sah, wie andere in der öffentlichen Meinung über ihn gestellt wurden und die Anerkennung ernteten, die ihm nicht um ihrer selbst willen, wohl aber um der Aufmunterung willen, die alle Anerkennung für neues Schaffen bietet, nicht unlieb gewesen wäre. Doch drang von diesen Empfindungen nichts an die Öffentlichkeit und selbst im engsten Kreise konnte man auf das Vorhandensein solcher Stimmungen höchstens auf Grund einer rasch hingeworfenen Äusserung, die nicht weiter verfolgt und ausgeführt wurde, einen Schluss ziehen. Aber auch solche Stimmungen waren flüchtige Kinder des Augenblicks, und niemand könnte sich ärger täuschen, als wer annehmen wollte, dass der Verewigte unzufriedenen Temperamentes oder verbitterten Gemütes gewesen wäre. Dazu

war er zu vorurteilsfrei und zu objektiv im Urteile; denn er kannte die Menschen, die Triebfedern ihrer Handlungen und das Unzulängliche ihrer Urteilskraft, und nahm beides mit der überlegenen Ruhe des Philosophen und des Historikers entgegen. Und er war auch zu bescheiden und zu gutherzig, um nicht für das ihm zugefallene Mass menschlicher Anerkennung und äusserer Erfolge Gott von Herzen dankbar zu sein. Und welcher reiche Schatz tiefen Gemütes und warmer Liebe ihm eigen war, das offenbarte sich am unmittelbarsten im Schosse der Familie, insbesondere wenn er von dem Gedeihen seiner Enkelkinder plauderte.

Es war ihm ein schöner Lebensabend beschert. Zwar körperliche Schwachheit und Gebrechlichkeit blieb ihm nicht erspart, wiewohl er nicht so hinfällig war, wie er dem erscheinen mochte, der ihn zuletzt nur langsam tastend durch die Strassen der Stadt nach und von seiner geliebten Bibliothek pilgern sah. Aber die Frische seines Geistes war geradezu erstaunlich, und bei seiner unermüdlichen Arbeitslust und dem nimmer versiegenden wissenschaftlichen Interesse das schönste Geschenk seines Alters, das Gott in seiner Gnade ihm bescheren konnte. Vor ihm steht er nun und harrt des Lohnes, der ihm im Himmel bereitet ist: ihm, dem treuen Haushalter, der mit dem Pfunde seiner reichen Geistesgaben gewuchert und allezeit Herz und Sinn nur auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet hat, und ihm, dem wahrhaftigen und edlen Menschen, der das Wesen über den Schein setzte und Liebe und Treue, wo er sie auch fand, mit gleich inniger Liebe und Treue erwiderte.

Sein Andenken sei allezeit in Ehren!

Nachschrift. Die vorstehenden Skizzen, die zuerst am 13., 14. und 15. März in der „Neuen Zürcher-Zeitung“ (Nr. 73 bis 75 dieses Jahrganges) erschienen sind, sollen weder das biographische Material erschöpfen noch eine ausreichende Würdigung der literarischen Leistungen Otto Fridolin Fritzsche's bieten. Denn über den grössten Teil seines Lebens und insbesondere über die lange Zeit seiner Dozententätigkeit würde ich nur auf die Mitteilungen älterer Freunde des Verblichenen angewiesen sein und eine eingehende Besprechung seiner Werke steht mir als Nichtfachmann nicht zu. Indem ich somit die Ergänzung meiner Skizzen nach diesen beiden Seiten hin Berufeneren überlasse, bringe ich, einem von verschiedenen Seiten mir geäusserten Wunsche entsprechend, dies kurze Lebensbild in seiner ursprünglichen Gestalt, wie es mir unter dem frischen Eindrucke seines Hinscheidens aus der Feder geflossen ist, in dieser Zeitschrift wieder zum Abdruck. Ich bin mir dabei bewusst, dass es nur ein bescheidener Versuch ist, für ein weiteres Publikum den Mann und den Gelehrten zu zeichnen, wie er war, und zu erklären, warum er so war. Da ich seit Herbst 1889 mich des näheren Verkehrs des Kollegen, der mir bald ein väterlicher Freund ward, erfreuen durfte, so gehen meine Mitteilungen über seinen Lebensgang, soweit sie nicht dem in der obigen Dar-

stellung bereits genannten biographischen Aufsatze Otto Fridolin Fritzsche's entnommen sind, zumeist auf seine eigenen mündlichen Mitteilungen zurück. Was dagegen in den folgenden Anmerkungen an näheren Daten über den äusseren Lebensgang enthalten ist, ist dem Protokollbuche der theologischen Fakultät entnommen.

[1]) Am 10. November 1836 war der ehrwürdige Dr. Johannes Schulthess (geb. den 28. September 1763 zu Mönchaltdorf) gestorben, der bis 1832 als Kanonikus und Professor der Theologie am Karolinum und seit Sommer 1833 als ausserordentlicher Professor an der neugegründeten Universität Zürich gewirkt hatte, und am 15. Februar 1837 wählte die Fakultät zu seinem Nachfolger Lic. theol. O. Fr. Fritzsche, der bis dahin Privatdozent in Halle war. Seine Mitbewerber waren Jachmann in Königsberg und Grimm in Jena. Am 25. April 1837 traf er in Zürich, das seine zweite Heimat werden sollte, ein und nahm mit Anfang des Sommersemesters seine Dozententätigkeit hier auf. Bereits am 16. September 1837 wird er als Unterbibliothekar, d. h. als Bibliothekar für die theologische Abteilung der Kantonsbibliothek, erwähnt. Als mit Ende des Sommersemesters 1838 Professor Dr. Elwert von seiner Stellung zurücktrat und diese Stellung am Anfang des Wintersemesters noch nicht wieder besetzt war, erbot sich Fritzsche für das neue Semester das Fach der Kirchengeschichte zu übernehmen, „jedoch ohne Consequenz für ein weiteres Semester". Es war dies der Anfang seines Überganges von dem Fache der neutestamentlichen Exegese zu dem der Kirchengeschichte, der sich nur sehr allmählich vollzog und erst viel später zu einem definitiven wurde. Zunächst zog sich die Neubesetzung der Stelle Dr. Elwert's dadurch in die Länge, dass man David Strauss am 26. Januar 1839 wählte, der aber noch vor Antritt seines Amtes am 18. März in den Ruhestand versetzt werden musste. Erst Ostern 1841 trat dann Johann Peter Lange an seine Stelle als Professor der Kirchengeschichte und Dogmatik. So hatte denn Fritzsche auch noch im Winter 1839—40 wieder über Kirchengeschichte gelesen und übernahm damals auch die Kirchengeschichte bei der Kandidatenprüfung, an deren Stelle er jedoch später auch öfter wieder über das Neue Testament examinierte. Noch am 19. Juni 1854 erklärte er, dass er im kommenden Semester Kirchengeschichte nur auf eine direkte Aufforderung hin lesen werde, weshalb dann am 23. Juni der Dekan namens der Fakultät diese Aufforderung aussprach. Am 31. Oktober 1841 wurde ihm bei Gelegenheit der 300-jährigen Reformationsjubelfeier der Stadt Halle von der dortigen theologischen Fakultät die theologische Doktorwürde verliehen. Er begleitete damals gerade zum erstenmal die Würde eines Dekans der theologischen Fakultät. Nach dieser ersten Tätigkeit als Dekan während der Amtsdauer 1841—43 wurde er noch viermal mit der Dekanswürde bekleidet: in den Jahren 1849—51, 1859—1862 (während welcher Periode er vom September 1859 bis ins Frühjahr 1860 zum Ersatz für den nach Bonn berufenen Kollegen Schlottmann amtete), 1870—1872 und 1882—1884. Ende Januar 1842 wurde ihm Charakter und *Titel* eines ordentlichen Professors der Theologie erteilt, und im Frühjahr 1844 wurde er zum Oberbibliothekar der Kantonalbibliothek ernannt (laut einer Mitteilung des Erziehungsrates an die Fakultät vom 13. Februar). Dabei waren aber die äusseren Verhältnisse seiner Stellung damals noch so unbefriedigend, dass er sich bei der Wahl des damaligen Extraordinarius Alexander Schweizer zum Pfarrer an der Grossmünster-Kirche im Dezember 1843 um die freigewordene ausserordentliche Professur bewarb und die Fakultät sich am 22. März 1844 warm für ihn verwandte, damit er in seinem Wunsche nach einer günstigen Stellung Berücksichtigung finde. Doch erhielt die Stelle, nachdem Fritzsche im Sommersemester wieder aushülfsweise die Einleitung ins Neue Testament

übernommen hatte, im August 1844 Dr. Ebrard, der dann schon im Herbst 1847 nach Erlangen übersiedelte. Erst am 2. Juni 1860 wurde Fritzsche vom Regierungsrat zum ordentlichen Professor befördert. Über seine Wirksamkeit als Mitglied der Fakultät ergibt sich aus dem Protokollbuche u. a. dies, dass er gewöhnlich mit der Ausführung von Gratulationsschreiben und Diplomen beauftragt wurde; und für das Gratulationsschreiben an de Wette, das er im Sommer 1847 anfertigte, wird ihm auf Grund eines besondern ins Protokoll aufzunehmenden Beschlusses der Dank der Fakultät ausgesprochen: „für die Freundlichkeit und Bereitwilligkeit, womit er das Schreiben zu fertigen unternahm, und für die gemütlich-schöne, einlässliche Art, wie er es ausführte.“ Wie freundschaftlich allezeit das gegenseitige Verhältnis der Kollegen war, lässt sich wohl auch daraus ersehen, dass bei dem 50-jährigen Amts-Jubiläum des damals schon hier in Zürich lebenden Vaters die Fakultät sich nicht bloss daran durch ein von Alexander Schweizer abgefassten Glückwunschschreiben beteiligte, sondern sich auch mit dem Jubilar zu einem Festessen zusammenfand.

[2]) Bei dem Festaktus, der am 29. April in Verbindung mit der üblichen Hochschulfeier und im Anschluss an die Rektoratsrede stattfand, begrüsste und beglückwünschte Professor Steiner als Dekan der theologischen Fakultät namens der Fakultät und der übrigen Kollegen ihn zu seinem 50-jährigen Amtsjubiläum, feierte seine Verdienste um die Wissenschaft, um die Zürcher Hochschule und um die Kantonalbibliothek und überreichte sodann dem Jubilar eine Dankesurkunde der theologischen Fakultät nebst den von sämtlichen theologischen Fakultäten der Schweiz und vielen des Auslandes (Breslau, Giessen, Halle, Heidelberg, Jena, Strassburg, Tübingen) eingegangenen Adressen. Die philosophische Fakultät ernannte ihn durch ihren Dekan Herrn Professor Breitinger zum Doktor philosophiae honoris causa. Abends 5 Uhr fand dann ein Bankett zu Ehren des Jubilars im Hotel National statt. Ein Bericht über das Fritzsche-Jubiläum erschien in der protestantischen Kirchen-Zeitung (Nr. 21 des Jahrganges 1887, vom 25. Mai); auch wurde die Festrede des Dekans in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, Jahrg. 1887, S. 179—185, abgedruckt.

[3]) Bei dem Fackelzuge, den die Studentenschaft am 24. Februar 1893 dem scheidenden Lehrer brachte, sprach Herr stud. theol. Kambli ihm den Dank für die vieljährigen treuen Verdienste um die Theologiestudierenden der Universität Zürich aus und der Scheidende dankte dafür mit bewegten Worten. Zugleich legte er dabei seinen Schülern warm ans Herz, dass sie, unbeirrt von den Tages- und Parteiinteressen, Herz und Sinn allezeit nur auf die Erkenntnis der Wahrheit richten sollten, indem er dies als seine wissenschaftliche Lebensnorm bezeichnete. Und am 15. April desselben Jahres vereinigten sich die Kollegen seiner Fakultät ein letztes Mal mit ihm zu einem Abschiedsessen, bei welcher Gelegenheit er einen Rückblick auf die theologischen Strömungen, unter denen er einst ins theologische Leben und in die theologische Wissenschaft eingetreten war, und auf die Ziele seiner schriftstellerischen Tätigkeit und akademischen Wirksamkeit warf.

[4]) S. Protestantische Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. 1, S. 495. Nach ihm besteht das Hauptverdienst dieser Ausgabe in der Sammlung und planmässigen Verwertung des von Holmes und Parsons angesammelten Materiales. Neu herangezogen wurden von Fritzsche der cod. Sinaiticus und die Fragmente des cod. Ephraemi, wogegen er leider für Sirach, Baruch, Brief Jeremiae und die Zusätze in Daniel auf eine Vergleichung des Vaticanus verzichtete.

[5]) Bei der Durchsicht der nachgelassenen Manuskripte, die ich auf Wunsch der Familie vornahm, hat sich ergeben, dass Fritzsche mit dem ersten

Teil, der das Leben Priscillians behandelt nnd eine Geschichte des Priscillianismus gibt, zum Abschluss gekommen war, wogegen der zweite Teil, der die Lehre Priscillians zum Gegenstand hat, nur unvollendet vorliegt. Es ist mir eine Freude, mitteilen zu können, dass der erste Teil bereits im nächsten Hefte von Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheinen wird, und dass auch der zweite Teil ebenda zum Abdruck gelangen wird, wenn sich, wie ich hoffe, ein sachkundiger Herausgeber hierfür findet, der auf Grund des gesammelten Materiales und der vorliegenden Notizen das Ganze zum Abschluss bringt.

V. Ryssel.

Einige Untersuchungen über I Mosis 1—3.

Von Rud. Bär, Pfarrer in Bötzberg, Ct. Aargau.

In I Mosis 1 wird die Schöpfung in 8 Werke zerlegt und auf 6 Tage so verteilt, dass am 1. und 2. und 4. und 5. Tag je ein Werk, am 3. und 6. Tag je 2 Werke stattfinden.

Als Werk des 1. Tages wird angegeben: Es werde Licht! Als Werk des 4. Tages wird angegeben: Es werden Lichter an der Veste des Himmels! Es sind dies Sonne, Mond und Sterne.

Frage: Was soll man sich unter dem Licht, dem Werk des 1. Tages, vorstellen? Ist's etwas Verschiedenes von den Lichtern, dem Werk des 4. Tages, besonders wenn's beim 1. Werk noch heisst: Gott nannte das Licht Tag? Die Abwechslung zwischen Tag und Nacht erfolgt durch die Sonne. Sollen nun der 1. und nachher noch der 2. und 3. Tag Tage gewesen sein ohne Sonne? Oder wenn's doch 3 Mal hat Tag sein können ohne Sonne, warum dann eigentlich noch die Schöpfung der Sonne?

Antwort: Wir haben da eine Wiederholung vor uns. Welches von den beiden Werken soll aber nun weggelassen werden? Das erste: Es werde Licht. Denn wie die übrigen Schöpfungswerke reale Grössen sind, so besteht auch das Werk des 4. Tages aus realen Grössen: Sonne, Mond, Sterne.

Und nunmehr ergeben sich wichtige Aufstellungen:

1. Statt 8 Werken sind's nur noch 7 Werke, von welchen nun das erste heisst: Es werde eine Veste zwischen den Wassern. Dass das Werk: Es werde Licht! weggelassen werden muss, wird nun auch durch den Zusammenhang klar, nämlich: (Einleitung:) Die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem *Wasser*. (1. Werk:) Und Gott sprach: Es werde eine *Veste* zwischen den *Wassern!*

2. Die Rechnung nach Tagen muss jetzt bis zur Schöpfung der Sonne wegfallen. Aber die Konsequenz führt dahin, dass man auch bei den andern Werken nunmehr die Tagesangaben weglassen

muss. Wir gelangen damit zu der Behauptung: *Der Bericht über die Schöpfung hat einmal so gelautet, dass 7 Werke nacheinander aufgeführt worden sind ohne Angabe von Tagen.*

3. Wie schön passt jetzt nach jedem Werk: Und Gott sah, dass es *gut war.* Und am Ende der ganzen Schöpfung: Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war *sehr gut.* So schafft Gott, und so lobt jedesmal das Werk den Meister; und so findet die ganze Schöpfung ihren Abschluss in dem Lob: Es war alles sehr gut. Gott wirkt, und dafür wird er gelobt aus seinen Werken. Gott wird dargestellt als der schaffende, und durch sein Schaffen sich verherrlichende. Von einer *Ruhe* gegenüber dem *Wirken* kann da keine Rede sein. Wenn daher der 7. Tag den 6 Tagen des Wirkens gegenüber verherrlicht wird, so ist das nur eine Ablenkung von der Verherrlichung Gottes selber.

4. Im biblischen Bericht sind Tage in gewöhnlichem Sinn gemeint („Gott nannte das Licht Tag, und die Finsterniss Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag." „Das grosse Licht, den Tag zu regieren; das kleine Licht, die Nacht zu regieren"). Man muss sich aber doch auch nebenbei fragen, warum die Berichterstattung nicht fortgefahren ist mit Tagesangaben der 2. Woche u. s. w. Denn wer das erste Kapitel gelesen hat, der ist begierig, was an den nächsten Tagen nach dem Ruhetag geschehen werde; wer ganz unbefangen gelesen hat, der erwartet in diesem Sinn eine Fortsetzung. Es erklärt sich zwar leicht, dass das Thun Gottes nicht nach Menschenweise in eine Wochen- und Tagesordnung eingespannt werden konnte. Bei der Schöpfung ist dies aber doch gethan worden. Wahrscheinlich hat die Siebenzahl der Werke Anlass gegeben, die Siebenzahl der Wochentage anzuwenden; und damit hatte man dann auch einen Weg gefunden, die Wochenordnung, namentlich mit Heiligung des 7. Tages, aus Gottes Thun und Lassen heraus selber als eine göttliche Ordnung hinzustellen. Zur Durchführung dieses Planes bedurfte es jedoch folgender Dinge:

a) Die Abwechslung von Tag und Nacht musste schon in erster Linie stehen. Weil aber die Sonne und der Mond, welche an der *Veste,* am *Himmel*, Lichter sind und auf die *Erde* scheinen, erst nach der Erschaffung von *Himmel* und *Erde* an die Reihe kamen, so wurde ein Ersatz gefunden in dem *Licht,* welches das Gegenteil ist von *Finsterniss* חֹשֶׁךְ. Freilich bedurfte es des weitern noch der grossen Abänderung, dass das Licht „*Tag*", und die Finsterniss „*Nacht*" genannt wurde; und noch weiter, dass „aus *Abend* und *Morgen* der *erste Tag*" ward. Gott hat am ersten Tag „das Licht" geschaffen; in der Abänderung: Gott hat am ersten Tag „Tag und Nacht" geschaffen.

Wie übrigens, wenn die Angabe von Tagen weggelassen wird, Gott als erstes (und zweites) Werk das Gegenteil von „Tiefe“ und „Wasser“ (Vers 2: es war finster auf der Tiefe (oder auf dem Wasser) (תְּהוֹם Tiefe, wo Wasser ist) erstehen lässt, nämlich die „Veste,“ den „Himmel“ (und das „Trockene,“ die „Erde“), so ist das „Licht“ das Gegenteil von einem andern Begriff in Vers 2.: „es war finster (Finsternis) auf der Tiefe.“

b) Nachdem die Siebenzahl der Werke um eines vermehrt worden war, wurden sie auf die 6 ersten Tage symmetrisch so verteilt, dass auf den 3. und den 6. Tag je 2 Werke, auf die andern Tage je 1 Werk entfielen.

Man pflegt den Zustand der Welt vor den Schöpfungswerken das Chaos zu nennen, und sich darunter nach griechisch philosophischer Art das Gegenteil von einem geordneten Zustand zu denken (das Gegenteil von „Siehe, es war *gut*“). Es ist indessen ein ganz bestimmtes Bild der Angabe „die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe“ zu Grunde gelegen, und das ist das Bild von der Sündflut. Da ist die Erde wüst und leer geworden, und 's ist nichts als Wasser (Tiefe) und Finsternis gewesen. Wir brauchen uns demnach nur das Bild einer Überschwemmung vorzustellen, so haben wir im Kleinen das richtige Bild vom Zustand der Welt vor der Schöpfung, wie's nach biblischer Angabe gemeint ist. Der gewaltige Eindruck, welchen die Sündflutsbegebenheit auf das Gemüt machte, hatte die Angabe diktirt „die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe.“ Es ist das nicht eine Aufstellung philosophisch-abstrakter Art, sondern das Gemüt ist dabei der Urheber; und das Wasser bildet in dieser Aufstellung den Hauptgegenstand nicht etwa darum, weil aus dem Wasser alles andere hervorgegangen sei, sondern weil das Wasser in unübersehbarer Überschwemmung, verbunden mit Finsternis, den denkbar düstersten, schreckhaftesten Zustand verursachen kann (Sündflut); der Drang des Gemütes aber geht aus nach einem Zustand, wo alles *gut* ist.

In I. Mosis 2 und 3 muss es auffallen, dass von zwei Bäumen die Rede ist. 2_9 der „Baum des Lebens“ *mitten* im Garten, und der „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“. Wenn zwei Bäume vorhanden sind, so darfs 3_3 nicht heissen: Von den Früchten *des Baumes mitten* im Garten hat Gott gesagt u. s. w., sondern es hätte da wieder heissen müssen wie 2_{17}: Von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von gut und von bös u. s. w., zumal auch noch darum, weil 2_9 der Baum des Lebens derjenige ist, welcher *mitten* im Garten steht, während der Baum der Erkenntnis nur so neben-

bei angefügt wird. Durch diese Erwägung wird man aber zu folgendem geführt: *Die Erzählung von den zwei Bäumen ist keine einheitliche; sie ist zu sondern in eine Erzählung* **mit dem „Baum des Lebens“**, *und in eine Erzählung* **mit dem „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“**. Und zwar ist die Erzählung mit dem „Baum des Lebens“ die ursprünglichere, weil 2_9 der „Baum des Lebens“ *mitten im* Garten steht, welche Angabe in 3_3 abgeändert worden ist; die Abänderung konnte aber nur stattfinden dadurch, dass 2_9 den Zusatz bekommen hat „und der Baum der Erkenntnis von gut und von bös“ (mitten im Garten). Übrigens zeigt sich schon im Namen der Bäume das Ursprünglichere an. „Baum des Lebens“, „Lebensbaum“, (עֵץ הַחַיִּים) ist ein rechter Ausdruck zur Namensbezeichnung; „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“ (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע) aber ist ein ganz ungeeigneter Ausdruck; wenn's einfach heissen würde „Erkenntnisbaum“, so ginge es an, das andere aber ist ein gemachter Name.

Es ist noch an andern Stellen erkennbar, dass in I. Mosis 2 und 3 zweierlei zusammengetan worden ist.

2_{17}. Wie in 3_3 sollte auch hier das Gebot heissen: „*Vom Baume mitten im Garten* sollst du nicht essen,“ aber nicht: „Vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös.“ Denn Gott gibt eben nicht an, was für eine Eigenschaft der Baum hat; das soll der Mensch eben nicht wissen. Erst die Schlange verrät 3_5 diese Eigenschaft. Und der Mensch selber kann den Baum von den andern nur dadurch unterscheiden, dass derselbe mitten im Garten steht.

2_{16} und $_{17}$ steht: *Gott sprach*: *Du* sollst essen! nicht essen! sterben! und ebenso 3_{17}: *Du* sollst nicht davon essen! und 3_3 steht: *Gott hat gesagt: Esset* nicht davon, dass *ihr* nicht *sterbet*. Dass Gott das Gebot auch auf das Weib ausgedehnt hat davon hören wir nichts; wenn aber eingewendet wird, das sei selbstverständlich, warum dann die *wörtliche Anführung* (*Gott hat gesagt*: *Esset* nicht davon, dass *ihr* nicht *sterbet*)? warum z. B. nicht: Gott hat zu meinem Manne gesagt: Du sollst nicht u. s. w.? Wir können demnach schliessen: Entweder ist das Gebot erst erteilt worden, nachdem auch das Weib geschaffen war. Oder aber: *Das in 2_{16} und 2_{17} gegebene Gebot steht ursprünglich in keinem Zusammenhang mit dem in 3_3 gegebenen, und ist dann aber nicht über den „Baum der Erkenntnis von gut und bös“ gegeben, sondern über den „Baum des Lebens“*. „Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten. Aber vom *Baum mitten im Garten*, d. i. vom *„Baum des Lebens“* sollst du nicht essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des *Todes sterben!*“ Diese Aufstellung muss richtig sein, denn erstens dem

Verbot, vom *Lebens*baum zu essen, folgt konsequenterweise die Drohung mit dem *Tod;* zweitens, warum droht hier Gott mit der *Todesstrafe*, und, nachdem das Verbot nicht gehalten worden ist, und vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös gegessen worden ist, folgt doch nicht die Todesstrafe?

Die Angabe 2_{25} „Und sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib; und schämeten sich nicht" ist an dieser Stelle ein blosses Anhängsel. Man erkennt, warum sie an diese Stelle gerückt worden ist, nämlich um die eigenartige Erkenntnis von gut und böse im 3. Kapitel daran anzuknüpfen. Ebenso erscheint dann im 3. Kapitel die Angabe „Und Gott der Herr machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an" (3_{21}) als blosse Einschiebung. Man kann es überhaupt als einen verfehlten Griff bezeichnen, dass diese Angaben aus der Erzählung vom Baum des Lebens (siehe unten) in die Erzählung vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös herübergenommen worden sind. Denn was für eine erste Erkenntnis hätten der Mensch und sein Weib im dritten Kapitel haben sollen? Doch die, dass sie entgegen dem Willen Gottes gestohlen hatten von den verbotenen Früchten; die Strafe wird auch hiefür erteilt. Statt dessen wird aber erzählt, sie hätten Furcht [böses Gewissen] gehabt, weil sie nackend waren; welcher bösen Sache dann auf die harmloseste Weise abgeholfen wird durch das Zwischensätzchen: Und Gott der Herr machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an; und zwar dies zum Überfluss, dass die beiden sich vorher schon selber bekleidet hatten (3_7): sie flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen; und zum Überfluss auch von 2_{24} (sie werden sein Ein Fleisch).

Auch die „Schlange" wird aus der ursprünglichern Erzählung vom Baum des Lebens, oder aus einer Fortsetzung derselben, herübergenommen worden sein; sie hat vermutlich daselbst eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Schlangen, Drachen, Lindwürmer in den alten Sagen. *In der Bibel wird diese Rolle* von den Cherubim übernommen. (I Moses 3,24.)

Die Erzählung vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös ist in der Bibel zur Haupterzählung geworden. Die Erzählung vom Baum des Lebens ist durch dieselbe zerrissen worden und kann nur noch in einzelnen Bruchstücken angeführt werden (von 2_5 an).

Zuerst war noch kein Gesträuch des Feldes auf der Erde, und kein Kraut des Feldes sprosste: und kein Mensch war da, das Land zu bauen.

Ein Nebel aber stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Fläche des Bodens. Und es liess Gott Jehova sprossen aus

der Erde allerlei Bäume und Gesträuch des Feldes und Kraut des Feldes.

Und Gott Jehova bildete den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens.

Und Gott Jehova sprach zu dem Menschen: Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis dass du zurückkehrst zur Erde; denn von ihr bist du genommen; Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren!

Und es pflanzte Gott Jehova einen Garten gegen Morgen, und den Baum des Lebens mitten im Garten. Und Gott Jehova nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten, dass er ihn bebaue und bewahre.

Und Gott Jehova sprach zu dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; aber vom Baum in der Mitte des Gartens sollst du nicht essen! Denn welches Tages du davon issest, wirst du sterben.

Und Gott Jehova bildete aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels *[die Fische fehlen]*, und brachte sie zu dem Menschen, zu sehen, wie er sie nannte. Und der Mensch nannte die Namen von allem Vieh und von allen Vögeln des Himmels und von allen Tieren des Feldes.

Und Gott Jehova sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm Hülfe machen seinesgleichen. Und Gott Jehova liess einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und nahm eine seiner Rippen, und schloss das Fleisch an ihrer Stelle. Und Gott Jehova baute die Rippe zu einem Weib und brachte sie zu dem Menschen. Da sprach der Mensch: Diese einmal ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Und Gott Jehova machte Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.

Und das Weib schauete an, dass von dem Baum mitten im Garten gut zu essen wäre, und dass er eine Lust für die Augen und lieblich anzusehen wäre; und nahm von der Frucht und ass und gab ihrem Manne auch davon, und er ass.

Und Gott Jehova sprach: Siehe der Mensch ist geworden wie unsereiner! Aber dass er nicht ausstrecke seine Hand und breche vom Baume des Lebens, und esse und lebe immerzu —.

Und sie hörten die Stimme Gott Jehovas, der im Garten wandelte bei der Kühle des Tages; und der Mensch und sein Weib verbargen sich vor Gott Jehova unter den Bäumen des Gartens. Da rief Gott Jehova den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich. Und Gott Jehova sprach: Hast du von dem Baum gegessen, von welchem ich dir gebot nicht zu essen? Da sprach der Mensch:

Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich ass. Da sprach Gott Jehova zu dem Weibe: Warum hast du das gethan? Ich will dir viele Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären, und dein Wille soll deinem Manne unterworfen sein, und er soll dein Herr sein. Und zu dem Menschen sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes, und gegessen von dem Baume, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, so sei verflucht der Acker um deinetwillen; mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang; Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen.

Da schickte ihn Gott Jehova aus dem Garten und stellte die Schlange vor den Garten, zu bewahren den Weg zum Baume des Lebens.

Die hier gegebene Reihenfolge der einzelnen Bruchstücke will nur eine ungefähre sein; es ist z. B. gut anzunehmen, dass die Schlange auch in der Erzählung vom Baume des Lebens auf die Art mitgewirkt hat, wie in 3_{1-5} steht, und zwar um der Lebhaftigkeit der Erzählung und um der nachfolgenden Bestrafung willen. Nur steht dem entgegen, dass das Weib nicht von dem Baume zu essen begehrt, weil sie leben und wie Gott sein möchte, sondern einfach weil ihr die Früchte gefallen. (Im andern Fall nicht darum weil sie erkennen möchte, was gut und was bös ist, sondern wieder nur, weil ihr die Früchte gefallen).

Notiz.

Von der im XI. Jahrgange dieser Zeitschrift (1894), S. 241—245, in deutscher Übersetzung erstmalig veröffentlichten syrischen Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus hat jetzt P. Bedjan im 6. Bande seiner Acta martyrum et Sanctorum (Paris, 1896), S. 83—106, den syrischen Originaltext veröffentlicht. Auf Grund einer Vergleichung dieser Textveröffentlichung mit der vom Unterzeichneten im Herbst 1894 zu London angefertigten Abschrift hat sich ergeben, dass der Herausgeber den handschriftlichen Befund im wesentlichen getreu wiedergegeben hat. Abgesehen von den Fällen, wo er die inkonsequente Schreibung einzelner Wörter in der Handschrift beseitigt hat und von einem Druckfehler (S. 93, Z. 14) sind nur folgende Abweichungen anzumerken: S. 65, Z. 6 und 19, und S. 105 Z. 3 sind einzelne, für den Sinn unwesentliche Wörter und S. 99 Z. 1 das Pronomen „dies“ (s. S. 250 Z. 18 der deutschen Übersetzung) von ihm aus Versehen weggelassen worden. Ebenso fehlt S. 103, Z. 10 der Vordersatz, der in der Übersetzung S. 252 Z. 43 und 44 steht, nur muss er dort, da in dem vorausgehenden Satze der Herausgeber das eine Wort sicher richtiger gelesen hat und darum die von mir vermutete Correlation zwischen den Ausdrücken in Wegfall kommt, darnach folgendermassen lauten: „und sie redete, ohne bei Sinnen zu sein, über die Tugend des Gregorius. Als aber der Mann Gottes sah, dass sie von dem Dämon

zerrissen wurde, that sie ihm leid" u. s. w. Andererseits kann ich jetzt nach Bedjan's Text eine kleine Lücke meiner Abschrift ausfüllen, wodurch der Sinn des Satzes S. 249, Z. 30 f. der Übersetzung wesentlich verständlicher wird: „Denn, so viel ich zu tragen vermag, hat mir Gott Erkenntnis gegeben" (ebenso wie es kurz vorher, Z. 25, doch wohl am einfachsten ist zu übersetzen: „so wie du von Gott geschaffen bist") Und S. 254, Z. 5 f. muss es nach der richtigen Vocalisation des Herausgebers vielmehr heissen: „du Gottheld (nach Jes. 9, 5, dessen rechte Hand den Himmel ausgespannt hat und in Demut der Welt sich gezeigt hat."

Von Interesse ist ferner die Mitteilung des Herausgebers in seiner Vorrede, dass die syrische Handschrift No. 231 der Berliner königlichen Bibliothek gleichfalls eine syrische Lebensgeschichte des Thaumaturgen enthält, die viermal umfangreicher ist, als die oben behandelte. Ich gebe im Folgenden die wortgetreue Übersetzung der beiden Proben, die P. Bedjan in den Anmerkungen zu S. 84 und 99 zum Abdruck bringt. Die erstere Stelle lautet: „Zu jener Zeit nun war ein Bischof im Lande Pontus, dessen Name Phaedimus war; und er leitete die Kirche einer Stadt, die Amasis hiess, der auch die göttliche Kenntnis der Weissagung durch das Geschenk des Geistes in sich hatte. Dieser Bischof nun hatte vielen Eifer, den Gregorius, den er hoch hielt, auch zur Würde des Priestertums und der Leitung der heiligen Kirche heranzuziehen;" und die andere Stelle lautet: „Der selige Alexanders aber ward durch die Gabe des Geistes verwandelt; und er fing an durch das Wort der Lehre die ganze Versammlung der Kirche zu ermahnen. Denn alsbald that er durch die That öffentlich kund, dass der selige Gregorius ihn mit Recht zur Würde des Priestertums berufen und herangezogen hatte. Denn nach der Weise von Quellen ergossen sich geistliche Ströme aus seinem Gemüte, indem auch die Worte seiner Schriftauslegung durch die Schönheit der vernunftgemässen Rede [wohl geordnet waren. Und als er dies mit der ganzen Versammlung redete, da traf es sich, dass ein athenischer Jüngling der [mit] dort stand, über ein Wort, das er geredet hatte, lachte, indem er sprach: Von wo mag er das aufgelesen haben, da er doch in der athenischen Redeweise nicht unterrichtet ist? Dieser Jüngling nun wurde, wie man sagt, durch ein göttliches Gesicht sofort getadelt: es erschien ihm nämlich sogleich zu dieser Zeit ein Flug Tauben, die durch ihre Schönheit herrlich strahlten, samt einer Stimme, die von ihm vernommen wurde: Dies sind die Tauben des Alexandros, über den du lachst."

Nach diesen Proben kann kein Zweifel sein, dass diese syrische Vita eine wörtliche (nur in etwas prolixer Form gehaltene) Übersetzung der Vita des Gregor von Nyssa ist, wie ein Vergleich mit den §§ 7 und 20 dieser Vita (vgl. S. 254 und 291 der Ausgabe der Schriften des Gregorius Thaumaturgus von G. Vossius, Mainz 1604) beweist. Die Frage ist nur, ob auch alle andern Teile dieses Textes sich ebenso eng an diese griechische Vita anschliessen. Denn an sich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass andere Partien des syrischen Textes der Berliner Handschrift mit dem Wortlaute der Vita der Londoner Handschrift zusammentreffen, etwa derart, dass diese alte syrische Vita mit dem Materiale der griechischen Vita von Gregor von Nyssa interpoliert sein könnte. V. Ryssel.

Ulrich Zwingli und Franz II Sforza. (1531)

(Nach ihrer durch den mailändischen Gesandten Panizzone vermittelten Korrespondenz.)

Von Paul Kind, Pfarrer in Schwanden, Ct. Glarus.

Während der Feindseligkeiten zwischen Zürich und der katholischen Urschweiz, die dem Ausbruch des verhängnisvollen zweiten Kappelerkrieges (1531) vorausgiengen, boten auch die benachbarten Fürsten als mehr oder weniger ehrliche Makler ihre guten Dienste zur Vermittlung zwischen den streitenden Parteien an. Unter ihnen Franz II Sforza, Herzog von Mailand.

Von besonderem Interesse ist, dass bei diesen Bemühungen der Herzog von Mailand in unmittelbaren Verkehr mit dem Reformator Zürichs trat. Es sind im Mailänder Staatsarchiv Briefe gefunden worden, die über diesen Verkehr Aufschluss geben und zugleich ein Licht auf die letzten Monate des bewegten Lebens Zwinglis werfen. Diese Briefe sind von P. Ghinzoni, dem unermüdlichen und um die Erforschung und Bekanntmachung der historischen Schätze des Mailänder Staatsarchivs überaus verdienten Vizedirektors eben dieses Archivs, im XV Band des historischen Jahrbuches der italienischen Schweiz (1893) veröffentlicht worden.

Franz II Sforza hatte am 7. Mai 1531 mit den Hauptleuten der drei rhätischen Bünde und der reformierten Stände der Eidgenossenschaft im Lager vor Musso einen Vertrag gegen Giangiacomo de Medici, den berüchtigten Kastellan von Musso, geschlossen, demzufolge er sich verpflichtete, die kriegerische Aktion der eidgenössischen und bündnerischen Truppenmassen mit seinen Schiffen, mit Proviant, Munition und Soldgeldern zu unterstützen. Die Anhäufung dieser Truppenmassen an den Grenzen des Herzogtums Mailand sah Karl V, oberster Lehnsherr Mailands, mit misstrauischen Augen. Er argwöhnte einen französischen Anschlag auf die Lombardei, wie er dies dem Herzog von Mailand durch dessen Gesandten El Gilino aus Gent in den Niederlanden melden liess. Der Herzog liess sich jedoch hiedurch nicht von seinem Bündnis mit den Eidgenossen, das seinen Interessen diente, abwenden und schickte seinen Sekretär Giovanni Domenico Panizzone nach Zürich, um die

Ratifikation des Vertrages zu betreiben. Ebenderselbe vermittelte nun auch die Korrespondenz des Herzogs mit dem Reformator.

Er schreibt in einem Briefe vom 22. Mai 1531: „Ich begrüsste Zwingli und empfahl ihm die Sache, und er hat (fatto tal offitio) dabei solche Dienste geleistet, dass man mir sagt, (giovera molto) es werde der Sache sehr nützlich sein."

Im weiteren meldet er, dass am gleichen Tage die Boten der Zürcher Hauptleute aus dem Lager (v. Musso) erwartet wurden. „Ich weiss, sagt er, dass die Kantone der VIII Orte im Lager zusammengekommen sind und den Vertrag ratifiziert haben, so dass jetzt nur noch die endgültige Ratifikation durch die einzelnen Orte aussteht" (che hora basta ratificare particolarmente). Auch fehlt es mir nicht an einer guten Antwort auf alles, was sie entgegnen; denn ich habe auch Zwingli und andere, mit denen ich gesprochen habe, zufrieden gestellt. Im übrigen bitte ich Gott um gute Losung, denn Sie wissen, dass ausser dem (kleinen) Rat auch der Grosse Rat der 200 durch Handaufheben seine Stimme abgeben wird."

Nachdem endlich durch einen Städtetag (v. 1. Juni 1531) der Vertrag zwischen Franz II Sforza und den Eidgenossen genehmigt war, wurde er durch denselben Panizzone nach Mailand gebracht zum Austausch der Urkunden. Die herzogliche Urkunde brachte der Gesandte persönlich wieder nach Zürich und blieb hier auf Befehl des Herzogs während des Müsserkriegs.

Seine Instruktion vom 11. Juni 1531 sagte: „Um jener unbesieglichen Nation (nämlich der Eidgenossen) unsere Zuneigung zu beweisen, die wir immer für sie gehabt haben und noch haben, besonders für den Kanton Zürich, schien es uns nötig, Euch zurückzusenden, um ihnen diese unsere wohlwollende Gesinnung zu bestätigen und vornehmlich um die gegenwärtigen hochlöblichen (magnifici) Herren von Zürich wissen zu lassen, dass wir entschlossen sind, in allen ernsteren Geschäften mit jener Nation (Schweizer) uns nach dem Rat und Urteil dieser Herren (v. Zürich) zu verhalten."

Der Schluss der Instruktion fordert sodann den Gesandten auf, des Herzogs Dienste zur Herstellung der eidgenössischen Eintracht anzubieten. Es heisst da: „Bei dem Gedanken an die Freundschaft und Verbindung, die seit altem zwischen jenen ausgezeichneten Herren und unserem erlauchtesten Hause besteht, muss uns jede Zwietracht unter ihnen schmerzen. Ihr könnet Euch daher mit jenen vornehmen und weisen Herren beraten, ob es ihnen recht wäre, wenn Ihr Euch in unserem Namen zur Vermittlung und Versöhnung anerbötet. Wir wünschten das umsomehr, je mehr sie dann jene Grösse und jenes Ansehen wiedergewinnen würden, in dem sie sich vormals befunden haben."

Panizzone schrieb darauf am 26. und 30. Juni an seinen Herrn: „Der ehrwürdige Zwingli hat mir gesagt, es sei ein Kurier zu den Zürchern gekommen mit Briefen des Inhalts, es sei einiges Fussvolk (Landsknechte) von Ems [1]) nach Musso geschickt worden. Er kennt ihre Zahl nicht, auch nicht welchen Weg sie gehen. Man wisse nicht einmal, ob die Nachricht ihre Richtigkeit habe. Er halte sie nicht für richtig, weil es eine Privatnachricht sei. Doch sagt er, es sei gut, auf der Hut zu sein. Er meint, es seien Landsknechte, wie sie alle Tage vereinzelt, zu dreien oder vieren, wandern. Es seien wohl solche, die in den Dienst der Venetianer treten wollen. Doch solle man sich in Acht nehmen, mehr als andere Male, weil ihm diese private Nachricht von *Freunden* der Zürcher gegeben worden sei."

Die Bemühungen Panizzones zwischen den streitenden Eidgenossen zu vermitteln und mit allen XIII Orten einen dauerhaften Bund zu schliessen, fanden einen hartnäckigen Widerstand an der französischen Partei und dem französischen Botschafter, der auch im Namen seines Königs Vermittlerdienste angeboten hatte.

Hierüber lässt sich Panizzone in einem Brief vom 3. Juli so vernehmen:

„Zwingli, nachdem er von meinem Auftrag Kenntnis erhalten hatte, antwortete auf meine Frage um seine Ansicht wörtlich: „Alles ist schön und gut, besonders das Kapitel vom Frieden. Ich glaube aber, dass die französische Partei sich wehren wird, so viel sie vermag, damit nicht der Herzog von Mailand bei den unsrigen irgend eine Gunst erlange. Dennoch rate ich Euch, dass Ihr an der Tagsatzung (in Bremgarten) erscheinet und alles vorleget und in dieser Angelegenheit fortarbeitet, weil Ihr wohl daran tuet." („Omnia placent presertim capitulum pacis; credo tamen, quod factio gallica obstabit, quantum poterit, ne dux Mediolani habeat aliquam gratiam apud nostros; verum tamen consulo, ut compareas in diete et proponas omnia.")

Zwingli hatte Anlass, auch in einer andern Sache dem Herzog einen Dienst zu leisten. Die Zürcher Hauptleute im Lager von Menaggio am Comersee hatten sich nämlich beim Rate beklagt, der Herzog zahle schlecht und sorge nicht genügend für Lebensmittel, sodass die entrüsteten Ratsherren schon daran dachten, ihre Fähnlein zurückzurufen. Da kam ein Schaffhauser aus eben jenem Lager, der diese Klagen bestritt und behauptete, die Hauptleute verzögerten die Besoldung der Mannschaft in böser Absicht. Panizzone führte

[1]) Clara de Medici war vermählt mit Wolf Dietrich von Hohenems im vorarlbergischen Rheintal.

ihn deshalb bei Zwingli ein und dieser schickte ihn mit Panizzones Dolmetscher in den geheimen Rat, wo er, vom Staatschreiber ermutigt, die Wahrheit zu sagen, das Gesagte bestätigte. Dies schrieb P. in einem Briefe vom 12. Juli aus Bremgarten.

Mit Bezug auf die Schwierigkeiten, die der Absicht eines dauerhaften Bündnisses mit allen Eidgenossen und der Vermittlung des Friedens zwischen den 8 evangelischen und 5 katholischen Orten im Wege standen, gab der Herzog in einem Briefe aus Como vom 20. Juli seinem Gesandten den Auftrag, er solle trotzdem weder das eine noch das andere aus dem Auge lassen, da die Opposition der Franzosen bei seiner offenkundigen Freundschaft mit dem allerchristlichsten König ganz unbegründet sei. Er solle das Zwingli und den andern dortigen Freunden mitteilen und sie bitten, ihn und seine Angelegenheiten (Interessen) in Schutz (habere in protectione) zu nehmen zu ihrem gemeinsamen Besten, da auch sie über ihn unter allen Umständen verfügen könnten, wie über jeden andern Freund.

Die Tagsatzung in Bremgarten wurde am 14. August ohne Beschluss geschlossen, weil, wie Panizzone an demselben Tage aus Zürich schrieb, „die reformierten Stände forderten, es solle in den 5 Kantonen erlaubt sein, das alte und neue Testament wörtlich, d. h. unverkürzt und vollständig zu lesen, ohne Strafe", während die katholischen dies nicht zugeben wollten. Zugleich meldet er, Meister Zwingli sei fortwährend darauf bedacht, Mittel und Wege zu finden, um noch engere Freundschaft als bisher zwischen Mailand und den Schweizern zustande zu bringen. Er habe ihm in diesen Tagen bei einer Begegnung gesagt: „Ich habe nun Nerv und Weg engerer Freundschaft (nervum et viam artioris amicitiae) zwischen deinem Fürsten und dieser Nation (der Eidgenossen) gefunden und zwar so, dass auch der Kaiser nichts dagegen haben kann. Aber ich werde es dir schriftlich geben."

Panizzone vermutet, Zwingli meine irgend einen „Nerv seines Glaubens", was vielleicht so zu verstehen ist, er wolle den Herzog auf die Seite der Reformation herüberziehen. Es ist daher begreiflich, dass Panizzone in dieses Projekt Zwinglis geringes Vertrauen setzt, wie er dies in einem Briefe aus Zürich vom 6. September 1531 mit den Worten andeutet:

„Ich habe mich nicht bemüht, jenen Nerv des Freundschaftsbundes (von dem Zwingli gesprochen) näher kennen zu lernen, weil ich weiss, dass sich dies Wort nur auf seinen Glauben bezieht (non ha altro fondamento che in la sua fede). Dennoch übersende ich Eurer Excellenz den mir von ihm übergebenen Brief." Auch ein anderer Zürcher, den er zu seinen Freunden rechnet, sagte dem Gesandten, es sei jetzt schwierig, mit den 8 Kantonen Freundschaft zu

schliessen, ausser auf Grund ihres neuen Glaubens. Auch wäre gegenwärtig Freundschaft mit den 8 Orten nicht gleichbedeutend mit den 5 andern, d. h. mit allen 13 Orten; im Gegenteil, wer jetzt Freund der 8 Orte sei, dürfe nicht von den 5 Orten reden. Die Freundschaft des Herzogs mit den 8 Orten werde übrigens dauern, solange die Kapitulationsgelder bezahlt würden. (Brief vom 16. September). Unterdessen werde der Friede zwischen ihnen erfolgen und dann werde man mit allen (Orten) Freundschaft schliessen können. Es wäre auch jetzt der günstige Zeitpunkt, um den Frieden zwischen ihnen zu vermitteln, weil die Landleute auf beiden Seiten zu klagen beginnen, es verleide ihnen, in dieser Handelssperre und den beständigen Kosten der Grenzbesetzung zu bleiben, zu der sie durch die Furcht vor Ausbruch bewaffneter Feindschaft genötigt seien.

Leider ist Zwinglis eigenhändiger Brief an Franz II Sforza, von dem Panizzone schreibt, aus dem Archiv entwendet worden. Jedoch ist sein Inhalt teilweise ersichtlich aus der Antwort des Herzogs und dessen Instruktion an Panizzone vom 17. September.

Dieser erhält den Auftrag, Zwingli zu sagen: „die von ihm im Briefe aufgeworfenen Fragen seien zwar von *grösster* Bedeutung (di grandissima considerazione), aber der Herzog wünsche für einstweilen in der Freundschaft, in der er gegenwärtig mit den 8 Orten und mit allen 13 Orten stehe, zu verharren. Er wünsche und hoffe baldigen Frieden für sie, und es wäre ihm lieb, nach abgeschlossenem Frieden mit der ganzen unbesiegbaren helvetischen Nation in guter Freundschaft und Nachbarschaft zu bleiben. Sollte es aber nicht zum Frieden kommen, so solle der Gesandte freimütig sagen, dass der Herzog mit den 8 reformierten Orten immer guten Frieden zu halten wünsche und dass es für sie und ihn zum Vorteil sei, wenn sie sich einander nähern. Dabei bleibe er aber bei dem Wunsche, es möchte ihm dasselbe auch mit den 5 katholischen Orten gelingen. Damit werde auch die kaiserliche Majestät zufrieden sein."

Der Brief des Herzogs ist lateinisch geschrieben und lautet in deutscher Übersetzung:

Ehrwürdigster, teuerster Freund. Euer Brief war uns sehr angenehm, weil wir daraus Eure Freundschaft und Euer Wohlwollen für uns erkennen konnten, was wir zwar sehr oft erfahren dürfen und worin beharren zu wollen wir Euch bitten. Denn Ihr werdet wissen, dass, wenn wir in irgend etwas Euch gefällig sein können, wir auf's eifrigste uns für Euch und Euer Wohl und Eure Ehre bemühen werden. Da wir im übrigen darüber, was Ihr uns geschrieben habt, unserm Sekretär Johann Dominik Panizzone brieflich einiges angedeutet haben und dieser das Weitere darüber mit Euch verhandeln

wird, schliessen wir unser Schreiben. Wir versichern Euch, dass Ihr dem, was unser erwähnte Sekretär in unserm Namen sagen wird, dasselbe Vertrauen schenken dürfet, wie wenn wir selbst es Euch gesagt hätten.

Wir stellen uns Euch zu Diensten und empfehlen uns.

Mailand, 17. September 1531. Euer Franciscus Sforza.

Es scheint aus diesen Dokumenten hervorzugehen, dass Panizzone mit seiner Vermutung über Zwinglis „nervus" und „via" nicht sehr weit fehlgeschossen hatte. So unwahrscheinlich es uns auch vorkommen mag, es bleibt doch kaum etwas anderes übrig, als zu vermuten, dass der Reformator den Versuch gemacht hatte, den Herzog von den politischen Vorteilen eines engen Anschlusses an die reformierten Stände der Eidgenossenschaft und überhaupt an die evangelisch gesinnten Mächte Europas, an jenen grossen Bund, der nach Zwingli's grossem und kühnem Plane alle protestantischen Mächte vom nordischen Meer bis zu den Alpen umfassen sollte, zu überzeugen, selbstverständlich unter der Bedingung, dass auch er seinen Staat der Reformation öffnen würde.

Wenn er die katholische Urschweiz zwingen wollte, der kirchlichen Reformation freien Eingang zu gewähren, so musste ihm ja freilich viel daran liegen, sie von allen Seiten durch solche Staaten zu umklammern, die selbst protestantisch waren, oder doch der Reformation keinen Widerstand entgegensetzten. Aber zu solch weitschauenden Plänen, zu solch grosser Politik konnte sich Sforza, der in den kirchlichen Anschauungen Roms aufgewachsen war und eine Politik der kleinen Mittel vorzog, nicht erheben. Ihm, wie allen italienischen Fürsten der Renaissance und Reformationszeit fehlte vor allen Dingen die zu solchem Unternehmen nötige religiöse Tiefe, Ernsthaftigkeit und Energie. Dennoch hütete er sich, mit Zwingli zu brechen und, setzte die Verhandlungen mit ihm fort. Ob freilich der anonyme „Freund" (l'amico), von dem Panizzone in seinen spätern Briefen schreibt, stets gleich bedeutend sei mit dem Reformator, können wir nicht entscheiden. Nur so viel ist gewiss, dass Zwingli auch fortan eine besonders hohe Stelle in der Achtung des Herzogs behält. So berichtet Panizzone in Folge eines Gesprächs mit dem Reformator bei Ueberreichung des obgenannten Briefes, Zwingli habe gesagt, „es würde genügen, wenn bei Abschluss des Bündnisvertrages (sc. zwischen Mailand und den 8 Orten) bestimmt würde, dass ein Teil den andern im Notfall zu unterstützen habe, auch für den Glauben (also zur Verteidigung des Glaubens, in caso di bisogno anchora per la fede) gegen jedermann, ohne irgend jemand zu nennen. Es missfalle ihm nicht, wenn man warten wolle, bis der Friede unter ihnen geschlossen sei, um mit allen

13 Orten in Freundschaft zu treten. *Aber jetzt ginge es leichter, Freundschaft zu schliessen, wenn der Herzog seine Hilfe zusagte.*

Mit den 8 Orten könne man öffentlich verhandeln. Aber mit den 5 katholischen Orten seien geheime Verhandlungen vorzuziehen. So versichert er, dass auch der König von Frankreich im Geheimen mit ihnen verhandle und sich um den Frieden zwischen ihnen bemühe, um mit ihnen Freundschaft zu schliessen und sich ihrer gegen den Herzog zu bedienen. Er argumentiere, der Herzog sei eine Kreatur des Kaisers und sie (die Eidgenossen) seien von des Kaisers Macht auf allen Seiten umgeben. Darum wäre es gut, wenn der allerchristlichste König in Mailand wäre, damit die Eidgenossen wenigstens von dieser Seite frei wären von des Kaisers Macht. Doch werde es dem Herzog nicht an bessern Gründen fehlen. Denn der König von Frankreich sei eine zu grosse Macht und erteile den Schweizern Befehle, kraft des Bündnisses (von 1521), indem er selbst die Hauptleute zur Aushebung von Mannschaft erwähle, als ob er der Herr im Lande wäre. Das würde der Herzog nicht tun. Brauchte er Mannschaft, so würde man sie ihm durch amtliche, öffentliche Verordnung geben. Auch würde man jetzt die Länder (die 5 Orte) beim Frieden erhalten durch das Zugeständnis des gegenseitigen Handels und des Zuflusses von Lebensmitteln, was ihm besser gefiele, als ein neuer Krieg, den der allerchristlichste König führen und der auch hier Teurung verursachen würde. Schliesslich sei ihm auch der Herzog in seinem Staate nicht zu schreckhaft, wie es ihm der allerchristlichste König wäre (wenn dieser nämlich das Herzogtum Mailand beherrschte)." Zwingli habe ihn auch ermahnt, alles geheim zu halten und sich besonders vor dem Staatsschreiber zu hüten, der für einen guten Franzosen gelte. Panizzone meint am Schlusse, der Herzog möge aus alledem erkennen, dass dieses Unternehmen (der Pazifikation der Eidgenossen und ihrer intimern Verbündung mit Mailand) eines andern Mannes bedürfte, als er sei, und weiterer Vollmacht, um durch Spenden Freunde zu gewinnen.

(Brief von Zürich vom 25. September 1531).

In diesem Briefe ist besonders interessant das Urteil Zwinglis über die Allianz, die die schweizerischen Länder- und Städtearistokratieen mit Frankreich zu einer Zeit geschlossen hatten, als dieses im Besitze der Lombardei war, und in der offenbaren Absicht, nicht nur sich durch die Militärkonvention reichliche Einnahmen zu verschaffen, sondern auch durch Frankreich sich den ennetbirgischen Besitzstand sichern zu lassen. Er sieht in diesem Bunde mit dem übermächtigen Nachbarn eine grosse Gefahr für die politische Unabhängigkeit der Eidgenossenschaft; ja er gibt mit patriotischem

Bedauern zu, dass eine tatsächliche Schwächung der Unabhängigkeit gegenüber Frankreich schon damals eingetreten sei. Die Zukunft hat ihm recht gegeben. Es ist eigentümlich, dass seit jenem verhängnisvollen ewigen Bunde mit Franz I. die eidgenössische Politik stets Mühe hat, sich der Neigung zu allzu intimer Freundschaft mit Frankreich zu erwehren, deren Vorteile doch schliesslich allezeit nur auf der Seite des mächtigen Nachbarn liegen.

Den Versuchen Sforzas, sich sowohl gegen Frankreich als den Kaiser durch einen intimen Bund mit den Eidgenossen zu stärken und zu diesem Zwecke zwischen den 8 evangelischen und 5 katholischen Orten, mit denen er auch direkte Unterhandlunen angeknüpft hatte, zu vermitteln, machte schliesslich der Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen Zürich und den 5 Orten ein Ende. Auch die Korrespondenz zwischen Zwingli und Sforza erlitt damit einen jähen Abbruch.

Die spätern Briefe Panizzones enthalten nur noch Berichte über den zweiten Kappelerkrieg. Unter diesen hebe ich noch eine kleine Notiz aus einem Briefe vom 11. Oktober heraus über den Aufbruch des ersten zürcherischen Aufgebotes mit dem grossen Banner. Er erzählt: „die Zürcher haben auch das grosse zürcherische Banner nach Kappel geschickt mit 6000 Mann, die ihm folgen, und dieses grosse Banner ist weiss und blau mit einem handbreiten roten Bande, auf dem am Kopfe ein weisses Kreuz gestickt ist und oben drauf ist ein langer Lanzenspitz und es trägts ein Greis mit beiden Händen. Auch Zwingli reitet mit, und jemand hat gesagt: „es ist nötig, dass die Pfarrer vorangehen; denn ihretwegen sind wir hier.“ Kurz vorher sind auch andere Banner abgegangen und die Artillerie, deren Hauptmann der Wirt vom Roten Haus dahier ist. Man hofft, der Krieg sei in 8 Tagen zu Ende.“

Diese Hoffnung, diese vielleicht auch nur zur Schau getragene Zuversicht ist freilich elend zu Schanden geworden.

Auch aus dieser Korrespondenz gewinnt man den Eindruck, dass Zwingli der dominierende politische Kopf in Zürich war, dass er aber mit seinen grossen Plänen sich ein Ziel gesetzt hatte, dem seine Kraft nicht gewachsen war. Die Hindernisse lagen nicht nur im Widerstand der katholischen Orte; sie türmten sich überall empor und nicht zum mindesten im eigenen Lager, wo Gegenströmungen, genährt durch Eifersucht und Ehrgeiz ihm hemmend entgegentraten. Wie sehr der Politik Zürichs und der evangelischen Stände damals die notwendige Einmütigkeit fehlte, hat die laue Kriegsführung und die Katastrophe des Kappelerkrieges gezeigt. Der Zwiespalt zwischen Zwingli und den damaligen Leitern der zürcherischen Politik war aber schon früher hervorgetreten, als

Zwingli vergeblich gegen die Verhängung der Sperre über die katholischen Orte eiferte. Hermann Escher in seinem Werk von den Glaubensparteien der Schweiz und ihren Beziehungen zum Ausland von 1527—1531 hat diesen Zwiespalt überzeugend nachgewiesen [1]). Er sagt von dieser letzten Zeit des Kampfes Zwinglis um seinen bisherigen Einfluss p. 253 „Sein Einfluss sank, in seiner Seele bildete sich der Entschluss, seine Stellung in Zürich gänzlich niederzulegen. Am 26. Juli bat er den grossen Rat, ihn aus dem Predigtamt zu entlassen. Zwar gelang es, ihn zur Zurücknahme seines Gesuches zu bewegen, allein aus der Leitung der zürcherischen Politik schied er tatsächlich fast ganz aus."

Wenn aber Escher meint, Zwingli habe von da an an den Staatsgeschäften nur geringen *Anteil* genommen (c. c. 6, p. 254), so scheint dem doch die bis Ende September gehende Korrespondenz mit Sforza zu widersprechen. Denn sie beweist, dass immer fort kirchenpolitische Pläne seinen Geist beschäftigten.

Aber er sah sie alle scheitern. Und gerade sein grösster Plan, der für die Reformation am verheissungsvollsten war, die protestantischen Mächte Deutschlands und der Schweiz zu einem mächtigen Bunde gegen Habsburg zu vereinigen und ihm auch noch das Herzogtum Mailand anzugliedern, scheiterte nicht an den Widersachern der Reformation, sondern an den politischen und konfessionellen Bedenken ihrer Freunde, namentlich an einem unüberwindlichen Rest von Kaiser- und Reichstreue in den protestantischen Fürsten und Städten Deutschlands.

Der älteste St. Galler Catechismus 1527,

eine Reproduktion des Catechismus der böhmischen Brüder 1522.

Von Traugott Ganz, Pfarrhelfer in Wetzikon (Kt. Zürich).

Catechismus der böhmischen Brüder. (Dresd. Ex.)	**Der erste evangelische Unterricht in St. Gallen.**
Ein christliche Untterweysung [der klaynen Kinder] jm Glauben, [durch ein weyss einer Frag]. M. D. XXij.	Ain Christliche underwisung [der Jugend] im Glouben, [gegründt in der hailigen gschrifft, [fragens wyss.]

[1]) Eidg. Absch. Nr. 540 b 122 Programm Zwinglis über Neugestaltung der Eidgenossenschaft.

(Zürch. Ex.)

Ain Schöne
Frag und Antwurt
den jungen kündern. Zů under
weysen, got zůerkennen, auch
in anrůffen als ain vatt
er. Den jungen vast
nützlich zůlernen.

O Christenmensch, underweyss dey
ne kind, so kumpstu zů warer erkant
nus gotes Unnd aines Christenli
chen lebens.
Jnn Jar. M. D. XXiij.

Luce am XVIII. spricht Christus:
Lond die Kinder zu mir kommen
und werend inen nit, denn sölicher
ist das rich Gottes.

Zun Ephesern am VI. Capitel spr.
Paulus:
Ir vätter reytzend üwere Kinder nit
zu Zorn, sonder erziehend sy uff,
in der zucht und vermahnung an
den Herren.

(*Aus Kesslers Sabbata II. pg. 76 f:*)

(*Titel:*) *Cathecismus ordnung und ansechen allhie zuo St. Gallen damit die kinder unsers allgemainen christenlichen globens unterricht werden.*

(Vorred zum st. gall. Cat.)

Uf den 7 tag Augustmonats, im XXVII jar, ist von kleyn und grossen Räthen der statt S. Gallen, beschlossen, und uff irer Predicanten anzeygen, underricht und erbieten zugelassen: das hinfür zu den tagen, so man die gedächtniss des tods Christi, in dem nachtmal des Herren begangen hatt, nach mittags die jugend, so ob nün und under fünfftzehen jaren ist, in die grösseren pfar (*grossen pfarkilchen*), namlich gen S. Laurentzen berüfft, und allda von gedachter Kilchen fürgesetzten mit [nachfolgenden] Fragen *so den Anfang unsers christenlichen globens* (*wie sy es in ain ordnung gestellt und in acht tail verfasset habend*) *betreffend* erinnert, und ires gloubens rechenschafft ze geben, glert werde: und also nach erheyschung der gschrifft in gutem uffzogen, und mit verstand an den Herren gewiesen: dwyl und sy in Christo (*-um*) unserm heyland getöufft, und sines lybs gwüsse mitglider sind. Uff söliches eyn erbarer Rath hiemitt, die Elteren irer statt und grichten ermant haben wil, damit sy ir jugend zu gedachten tagen und zyten *und* fürderlich uff gmeldte statt, des gloubens bericht ze geben und empfachen, bescheydind. Welche sy vorhar (*-hin*) von der kindheit zu gelegnen tagen, nach innhalt des *vorgemelten* büchlins, leeren und underrichten (*-wyssen*) söllend, wie und sy vor Gott schuldig sind, biss zu der zyt dass sy für die priester gestellt mögend werden, denselben geschicklich ze antworten, nach innhalt der [göttlichen] gschrifft in diesem (*selbigen*) büchlin beschriben.

|Harnach volgend die fragen etlicher puncten, fürnemlich, deren man die jugent erinneren mag.|

|Die fürgesetzten oder priester **fragend**:|

1. **Frag**: Was bistu?
   Antwort: ein vernunfftige [Schopfung] gottes und ein tötliche.
2. **Fr**: Warumb beschüff dich gott?
   A: das ich in solt kennen und liephaben (und[1]) habende die liebe Gottes) das ich selig wurdt.
3. **Fr**: War auff steht dein seligkayt?
   A: auff[2]) dreyen [götlichen] tugenden.
4. **Fr**: Welche seints?
   A: der glaub, die lieb[3]), die hofnung.
5. **Fr**: Bewer das.
   A: S. Paul' spricht, [ytzundt] bleyben (uns) disze drey (tugendt), der glaub, die lieb und die hofnung, [und] das gröst [ausz den] ist die lieb.
6. **Fr**: Welches ist die erst [grundtfest] deiner seligkayt?
   A: der glaub.
7. **Fr**: Bewer das.
   A: S. Paul' [sagt] (zu den Juden), es ist unmüglich got (zu)-

1. **Fr**: Was bist du?
   Antwort der jugend: Ein vernünfftige [creatur] Gottes und ein tödtliche.
2. **Fr**: Warum beschüff dich Gott?
   A: das ich in solt kennen nnd lieb han, das ich sälig wurd.
3. **Fr**: Woruff stadt din säligkeyt?
   A: Uff |dem Herren Jesu, waren Gottes sun, uff welchen wir durch sin wort erbuwen werdend in| III [gründtlichen] tugenden.
4. **Fr**: Welche sind *die*?
   A: Der Gloub, die Liebe, |und| die hoffnung.
5. **Fr**: Bewär das.
   A: S. Paul spricht |(1. Cor. 3): Einen andren grund kan zwar niemant legen ussert dem der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus. Aber von den tugenden spricht er (1. Cor. 13)|: [Nun aber] blybt Gloub, Hoffnung und Liebe, diese dry, [aber] die Liebe ist die gröst [under inen].
6. **Fr**: Welches ist die erst [tugend der grundveste] diner säligkeit?
   A: Der Gloub.
7. **Fr**: Bewär das.
   A: S. Paul [spricht] (Hebr. 11): Es ist, unmüglich on den glou-

---

Anmerkung: ( ) wurde im St. Gallercatechismus weggelassen; | | Zusatz im St. Gallercat.: [ ]< —>[ ] einander entsprechende Stellen in beiden Catech.

(Vom Dresd. Expl. abweichende Stellen im Zürch. Expl.): [1]) und haben... [2]) dreyen grüntlichen tugentn̄. [3]) und die hoffnūg.

gefallen an den glauben [4]), dann [d'zünhenen will zu got, der musz] gelauben das got sey, [auch] (das er) ein belöner (sey), der die in suchen.

8. **Fr**: Was ist der glaub? †[1])

A: S. Paulus sagt, der glaub ist ein [grundfest der ding welcher man hat zuversicht, und ein bewerung der unsichtigen].

9. **Fr**: Welches glaubens bistu?
A: des gemainen christenlichen.

10. **Fr**: Welches ist der?
A: Ich gelaub in Got vatter almechtigen, [5]) schöpffer hymels und d' erden, und in Jhesum Christum, seinen [eynigen] sun, unszern herren, der entpfangen ist von dem heyligen geyst, geporen vonn der junckfrawen Maria, geliten unter poncio pilato, [6]) gestorben, und begraben, [Nider gestigen] zu der helle am dritten tag aufferstanden von den toden, [Auffgestigen] zu (den) hymel, sitzt zu der rechten gotes des almechigen vaters, von dannen er (zu)kunfftig [7]) zu richten die lebendigen und die toden, Ich glaub in (den) heyligen geist, eine Christliche Kirch (eine) gemainschafft der heyligen (ein) vergebung der sund, auffersteung des fleysches und ein ewigs leben (amen).

ben Gott gefallen, dann [es zimpt sich den nachgenden zů Gott] glouben das Gott ist, [und] ein beloner deren die in sůchend.

8. **Fr**: Was ist |die beschrybung| des gloubens |uss dem Nüwen Testament|?
A: S. Paul sagt |(Hebr. 11)|: Der gloub ist ein [gwüsse zůversicht des das zů hoffen ist, und richt sich nach dem das nit schynet].

9. **Fr**: Welches gloubens bistu?
A: Dess gemeynen Christenlichen |gloubens|.

10. **Fr**: Welcher ist der?
A: Ich gloub in |einen| Gott vatter Almechtigen, schöpffer himels und der erden. Und in Jesum Christum sinen [eingebornen] sun, unseren herren. Der empfangen ist vom heiligen geist. Geborn von der jungkfrowen Maria. Gelitten under Pontio Pilato: |gecrütziget|, gstorben, und begraben. [Abgefaren] zů den hellen. Am dritten tag ufferstanden von den todten. [Uffgefaren] z'himel: |da| sitzt |er| zů der rechten Gottes des almechtigen vatters. Von dannen er künfftig |ist| ze richten die läbendigen und die todten. Ich gloub inn heiligen geyst. Ein |heilige| Christenliche kilchen, gmeinschafft der heiligen. Vergäbung der sünd. Vrstendi des fleysches. Und ein ewigs leben.

[4]) wann es gezymet dem genahenden in got zů glaubn das got ist, un daz er ist .... [5]) schöpffers himel und erden .... [6]) gecreützigett ... [7]) zůkünfftig ist ...

(*Am Rande angebrachte Titel im Zürch. Expl.:*) †[1]) Glaub.

11. Fr: Welcher unterschaid ist[8]) dieser glaube?
A:[9]) das ein glaub ist lebendig der ander tod.

11. Fr: Welcher underscheid ist dess gloubens?
A: Vor Gott (der aller menschen hertzen erkennt) ist der gloub gwüss, deren die warhafftigklich in jn, einig vertrüwend. Aber vor den menschen ist ein lebendiger gloub und ein todter nach dem begryffen der menschen, die in das hertz dess menschen nit sehen mögend.

12. Fr: Was ist der tod glauben?
A; es ist (zu) glauben[10]) Got den herrn zu sein, (got dem herren und) von got dem hern, aber nicht in got den hern.

12. Fr: Was ist der todt gloub?
A: Es ist ein gloub on frucht, und ist glouben Gott den Herren zů sin, von Gott dem Herren glouben: aber nit inn Gott den Herren.

13. Fr: Was ist der lebendig glauben?
A: es ist zu glaubn in got den vater den sun[11]), den heylig geyst.

13. Fr: Was ist der läbendig gloub?
A: Es ist zů glouben in Gott den vatter, in Gott den sun und in Gott den heyligen geyst, mit ungezwyfelter versichrung aller der dingen, so in dem wort Gottes vergriffen sind.

14. Fr: Was ist zu glauben in got den herren?
A: es ist [got] (zu) kennen, unnd aller seiner[12]) reden [gehelen], uber alles in zu lieben und seine red auff (zu)nemen, und (zu)thün [und seinen getreuen[13]) sich züzufuegen].

14. Fr: Was ist zů glouben in Gott den Herren?
A: Es ist [in] erkennen, und aller siner red [gehorsam sin], über alles in zů lieben, und sin red uffnemmen und thůn, [und das vertrüwen gantz uff in stellen].

15. Fr: Welchs ist die bewerung dz einer gelaubt in got?
A: [dz er [gottes] gepot kan, und erfullet sie].

15. Fr.: Welches ist die bewärung das einer in Gott gloubt?
A: [So einer wirdig frücht des gloubens bringt, und würckt durch die liebe. Wie es ouch in den [Zähen] gebotten begriffen wirt].

---

[8]) dises glaubens. [9]) diser. Dz ain glaub ... [10]) got den herren zů sein, von Gott dem herren, und got den herren, aber nit in got den herren. [11]) und den hailigen gaist. [12]) seiner red glauben... [13]) sich zů jm fyegen.

16. **Fr**: Kanstu die gepot [gottes?].
A: Ja.
17. **Fr**: Wie?
A: Got spricht durch Mosen zu den Israhelischen Kind'n hör Israhel [dein Herr gott ist ein gott, du [wirst] nicht haben ander götter [vor] mir, du solt nicht machen (eingegraben)pildt, noch [kain] gleichnusz, [aller der ding die do] (sind) oben in dem hymel, noch [d' die do] (sind) [her niden] auff (der) erden, [noch der die do sind] im wasser untter der erden, [Du solt dich in nicht naygen, und auch nicht ehren], *w*anm ich bin der herr dein got, ein starcker [liebhaber, haimsuchend] die [boszhayt] d' vetter [über die sün], in das dritte und (in das) vierde [geschlecht] (der) die mich hassen, und (ich) thue (die) barmhertzigkayt [uber manch] tausent, (den) die mich lieb haben, und [behüten[meyne gepot. Hab lieb got deinen herrn, (ausz gantz deinem hertzen und) ausz gantz deiner seelen und (ausz) gantzn deinem gemüt, un ausz allen deinen krefften und [deinen] nechsten als dich selbst. [Nit nym] den namen deines herrnn gottes [unutzlich] *w*ann gott wird den nicht [lassen ungestrafft], *w*er (do) seinen namen [wird nennen] unützlich, Gedenk das du den tag des saboths geheiligest, Sechs tag [wirstu] arbaytn und (wirst) [thün] al deine werck, aber [der] sibende tag ist der [tag der rühe],

16. **Fr**: Kanstu die [Zähen] gebott?
A: Ja.
17. **Fr**: Wie?
A: Gott spricht durch Mosen zů den kindern Israels |(Ex. 20)|:

I.

Hör Israel, [Ich bin der herr din got]. Du [solt] kein ander götter [neben] mir han. Du solt |dir| kein bildtnuss noch [irgend eyn] glychnuss machen, [weder des das] oben im himel, noch [des das] [unden] uff erden, [oder des das] im wasser under der erden [ist], [Bät sy nit an, und dien inen nitt]. Dann ich der herr, din Got bin: ein starcker [yfferer der da heymsůchet] der vätter [missethat] [an den kinderen], |biss| in das dritt und viert [glyd], die mich hassent; und thůn barmhertzigkeit [an viel] tusendt, die mich liebhand, und min gebot [haltend]. Hab lieb Got dinen herren uss gantzer diner seel, und gantzem dinem gmüt und uss allen dinen krefften und [den] nächsten als dich selbs.

II.

[Du solt] den namen |des| herren dines gots, nit [vergäblich füren]: *d*ann got wirt den nitt [unschuldig halten], *d*er sinen namen unnützlich [fürt].

III.

Gedenck des Sabbathstag, das du in heyligest. Sechs tag [soltu] arbeiten und alle dine werck [schaffen], aber [am] sibenden tag ist der [Sabbath] |des herren dines gots. |Da| [solt du kein gschefft thun, noch] din sun [noch] din

deynes herrn gots, Du [wirst ntcht arbaytten kaynerlay ding in ym, (du) und] dein sün [und] dy döchter, *der* knecht [und] *die* [dirn], (der ochsze und der esel) [und] (all) dein vihe [und] *der* [gast], der (da) ist [zwischen] dein*en* thör*en*, *w*ann [Got] hat (in) sechs tagen beschaffen hymel unnd erde (und) das mer und [alle ding die in yn sind] un rühet am sibenden tag. Darumb (hatt) [Got gesegnet] den tag (des) sabots unnd in [geheiliget] Ehr*e* deinen vatter und (dein) mütter das du lebest lang(tzeit), (und das dir wol sey) in dem landt das dir *dein* here (gott) [wil] geben, (und wer wirt flüchen dem vatter od' d' mütter, [14]) der stirbt des tödes), Nit töde Nit [unkeusche], Nit [thü diebstal], Nit [rede] falsche getzeugnus wider deinen nechsten, Nit [beger] (das) hausz deines nechsten, (auch) nit [beger seines (ehe)weybs [15]) noch seines knechts noch seiner magt, noch [den] Ochszen, noch [den] Esel, noch [alle die ding die seyn sind].

18. Fr: Woran hangen diesze gepot?

A: an [der liebhabung gottes herrn] uber alle ding.

tochter, |noch| d*in* knecht [noch] d*in* [magt], [noch] din vich [noch] d*in* [frömbdliger] der [in] din*er* |stat| thor ist. *D*ann sechs tag hatt [der herr] himmel und Erden geschaffen, das meer und [alles was drinnen ist]: und rûwet am sibenden tag. Darumb [sägnet der herr] den sabbaths tag, und [heiligt] in.

IV.

|Du solt| din vatter und mûter eer*en* |uff| das du lang läbist im land das dir d*er* herr geben [wirdt].

V.

|Du solt| nit tödt*en*.

VI.

|Du solt| nit [Eebrechen].

VII.

|Du solt| nit [stälen].

VIII.

Du solt| kein falsche zügnuss [geben] wider dinen nächsten.

IX.

|Du solt| [dich] nit [lassen glusten] dins nächsten huss.

X.

|Du solt| [dich] nit [lassen glusten dins nächsten] wibs, noch sines knechts, noch siner magt, noch [sins] ochsen, noch [sines] esels, noch [alles das din nächster hatt].

18. Fr: Woran hangend diese gebott?

A: An [dem, das man Gott lieb hab] über alle ding.

---

[14]) .... mûter, oder wer da schlûg den vater od' die mûter, der starb des todts, ... [15]) „noch seines knechts" fehlt im Zch. Expl.

19. Fr: Wie wirt (das) erkant ob d' mensch got lieb hat?

A: alszo wenn er lieb hat seinen nechsten.

20. Fr: Was ist [lieb zuhaben] den nechsten?

A: es ist das man will thun dem nechsten alls im selbst, und [nit will,] was [er] im selber nit gan.

21. Fr: Warinnen beschliessen sich dy gepot gottes?

A: in d' lieb.

22. Fr: Was ist die lieb? †²)

A: S. Johannes spricht, Got ist die lieb und wer in der lieb bleibt, der bleibt in got und got in ym.

23. Fr: [Welchs ist die gruntfest der lieb?]

A: der her Jhesus Christus, [alls do spricht S. Paul', kainer

†²) Lieb.

19. Fr: Wie wirt erkennt ob der mensch Gott lieb hat |über alle ding?|

A: Also, wenn er lieb hat syn nächsten, |denn er zu lieben gebotten hat|.

20. Fr: Was ist [die liebe] des nächsten?

A: Es ist das man wöll thün dem nächsten als im selber, und [in überheben wil], was [einer] im selber nit gündt.

21. Fr: Worinn bschlüssend sich die gebott Gottes?

A: In der liebe.

22. Fr: Was ist die liebe?

A: |Liebe ist ein gaab Gottes die dem nächsten das wil und gündt, das sy ir selbs gonnen wölt, von welcher Paulus also redt (1. Cor. 13.): Die liebe ist langmütig und früntlich: die liebe yffert nit, die liebe schelckt nit, sy bläyt sich nicht, sy stellet sich nit hönisch, sy sücht nit das ir, sy lasst sich nit erbittern, sy gedenckt nit arges, sy fröuwt sich nit über die ungerechtigkeit, sy fröuwt sich aber mit der wahrheit, sy vertreyt alles, sy gloubt alles, sy hofft alles sy duldet alles: Darumb| S. Joannes spricht |(1. Joh. 4.)|: Gott ist die liebe, und wär in der liebe blyt, der blybt in Gott, und Gott in jm.

23. Fr: [Durch was werdend wir fürderlich zu der liebe gereytzt?]

A: |Durch| den Herren Jesum, |der uss liebe für uns in den

mag gelegen ein and' gruntfeste, on die do ist gelegt die ist Jhesus Christus].

24. Fr: [Was bedeut S. Paul' durch dy rede?]

A: den glauben in Christo.

25. Fr: Was ist d' glaub in Christo?

A: es ist [seine wort auff nemen yn zukennen und im zugeheln [16]) und in liebhaben ym und seinen gelidern sich einleybn.]

26. Fr: Wobey wirtt (das) erkent ob der mensch glaubet in Christo?
A: bey dem ob ehr in liebt, und der liebt yn, der seyne gepot [erfullet] Als er selber spricht, [ob] yr mich lieb [habt], szo [behütet] meine gepot, aber wer mich nit liebhat, der [behüt] nit meine [wort].

27. Fr: Wie vil sind d' gepot Christi [unszer benüglichen gerechtigkayt uber die schrifftweiszen, und gleyszner?]
A: Sechs. Das erst, Nicht zu zurnen mit seinem brüderrn Das ander nicht zusehen das weyb (ir) zube gern [17]) Das dritte nit zuverlassen dz eeweyb tod geben ist: uss liebe vom himmel gestigen, unser schwachheit an sich genommen on sünd: damit er uns von unseren sünden erkouffte: der zů den jüngeren also geredt hat (Joh. 13.): Ain nüw gebott gib ich üch, das ir undereinanderen liebind wie ich üch geliebt han. Daby wirt yederman erkennen, das ir mine jünger sind, so ir liebe undereinanderen habend.]

24. Fr: [Wordurch ist Christus den menschen ein grund des heils?]
A: [Durch] den glouben in Christum.

25. Fr: Was ist der Gloub in Christum?
A: Es ist [in sinen todt vertrüwen zů verzichung der sünden für die er gestorben ist.]

26. Fr: Woby wirt erkent, ob der mensch in Christum gloube?
A: By dem, ob er in liebet: Und der liebet in, der sine gbott [haltet.] Als er selber spricht: [Hand] ir mich lieb, so [haltend] mine gbott: aber wär mich nit lieb hat, der [haltet] nit mine [gebott].

27. Fr: Wie vil sind der gebott Christi, [durch welche er das gesatz Mosi erlüteret ůnd vollengklich anzeygt hat?]
A: Sechs. Das erst [(Matth. 5.)] Nit zu zürnen mit sinem brůder. Das ander, nit zu sähen das wyb [des nächsten] zů begären. Das dritt, nit zů ver-

[16]) jm zůglauben . . . [17]) sy zůbegeren . . . .

on die ursach der eebrecherey. Das vierde nit zuschweren [18]) uberal. Das funfft ubl umm ubl nicht zuvergelten. Das sechst lieb zuhaben deine feindt und wolthün [deinen wid'er sachern].

28. Fr: Welchs ist das aller grost [gepot Christi]?

A: zu glauben in yn.

29. Fr: Bewer dz?

A: Christus spricht wert ir nit essen [den leichnam] des suns des menschen und trincken sein blüt, ir (werdet) nicht haben das leben in euch, das ist, wert ir nicht gelauben in mich, so (wert) ir nicht haben das ewigk leben, dan wer in mich glaubt, der hat dz ewig lebn.

30. Fr: (Was hat er den die in liebhaben und seine wort behütten verheyssen?)

A: (Die seligkayt.)

lassen das Eewyb, on die ursach der eebrechery. Das viérd, nit |unnützlich| zů schweren überal. Das fünfft, übels umb übel nit ze vergelten. Das sechst, Lieb zů haben den feynd, und wol [denen] thůn [so dir args thůnd].

28. Fr: Welches ist das allergröst [werck der Christen]?

A: Zů glouben in jn.

29. Fr: Bewär das.

A: Christus spricht |(Joh. 6.)|: Werdend ir nit essen [das fleysch] des menschen suns, und trincken sin blut, |so| hand ir keyn leben in üch; das ist, Werdend ir nit glouben in mich, so hand ir nit das ewig leben: Dann wer in mich gloubt, der hat das ewig leben.

|Der ander teyl von der Hoffnung.|

30. Fr: |Was ist die hoffnung?

A: Hoffnung ist ein gab durch die der glöubig, über alle geschöpfft, sich an den eynigen Gott lasst, und versichert ist in allem dem so jm in sinem wort verheissen ist.

31. Fr: |Wie zeygest du sölichs an?

A: Durch den Propheten David, der also redt (Ps. 141.): Herr, zů dir schry ich, und sag, du bist min zůversicht. Und an einem andren ort: Gedenck dinem knecht an din wort, uff

[18]) nüt zů zürnen . . . .

welches du mich lassest hoffen: das ist min trost in minem ellend, daun din red machend mich läbendig.

32. Fr: |Von welchen dingen ist eigentlich die hoffnung?

A: Von den dingen, die nit vorhanden, sunder zükünfftig sind, also,wie Paulus spricht (Röm.8.): Hoffnung die gegenwürtigs vor ougen hatt, ist nit hoffnung.

33. Fr: ¡Mag man in ein creatur hoffen?

A: Nein: dann durch sölich hoffnung wirt Gott die eer entzogen eines vollkommnen vertrüwens, sam er uns einig nit helffen und nit gnügsam sin möcht, das alles wider sin ewig wort ist: das wir in allein eeren und jm allein dienen söllend, darumb der glyssner hoffnung verderben wirt (Job. 8.). Und spricht David (Ps. 146.): Wol dem, dess hilff der Gott Jacobs ist, dess hoffnung stadt uff dem Herren sinem Gott, der himmel und erden, meer, und alles das darinn ist, gemacht hat, der glouben halt ewigklich. Wie und der Wyssmann (Prov. 18.): Der Turn der stercke ist der nam dess Herrn, zů welchem der grecht loufft und wirt erhöcht.|

31. Fr: [In wie vil wortn wirt ausz gesprochen dy seligkayt?]

A: (in) acht [worten]. Das erst selig sein die armen in den geist *w*ann *ir* ist das hymelreich. Das ander selig sind die senfftmütigen, *w*ann sy werdn

34. Fr: [Zeig ein fürnem verheissung Christi, in die sich die Hoffnung zücht.]

A: Acht [puncten] |wil ich anzeygen (Matth. 5.)|: I. Sälig sind die armen im geist, *d*ann *iren* ist das himelrych. II. Sälig sind die senfftmütigen, *d*ann sy

besitzen die erden. Das drit selig seind die do [waynen], *w*ann sy werden getröst. Das vierde selig sindt (die), die do hungern unnd dursten d*ie* gerechtigkayt[19]) *w*an sie werden gesettigt. Das funfft selig seind die barmhertzigen, *w*ann sie werden barmhertzigkayt erlangen. Das Sechst selig sindt die raynes hertzen, *w*ann sy werdn got sehen. Das sibend, selig sind die fridsamen, *w*an sy werden die sün gottes genand. Das acht selig sind (die), die do [widerwertigkayt] leiden umb d*ie* gerecchtigkayt, *w*an i*r* ist das hymelreich. Ir seyt selig so euch dy leut [flüchen] und (so sy) [sich euch widern] und als [ubl] wid'euch [sagen] liegend[20]) umb mich, (darumb) freyet euch und [frolockt], (wan) [ewer lon ist grosz] in d*en* hime*ln*.

†[3])

32. Fr: Was ist das ewig leben?
A: Es ist ein erkantnusz des waren gotz, (unnd ein genieszung seiner,) und den er hat gesant Jhes*um* Christ*um*.

33. Fr: Wie viellerlay ist das ewig leben?
A: tzwazerlay eins ist hye in der gnaden und in der [taylhafftigkayt des] herrn Jhesu (Christi), welchs die glaubigen erlangen im geyst durch den glauben. Das ander leben ist in der [ewigen] glorien, (von dem Ersten spricht der her

werdend besitzen die erden. III. Sälig sind die da [leid tragend], *d*ann sy werdend getröst |werden|. IV. Sälig sind die da hungeret und dürst |nach| d*er* gerechtigkeit *d*ann sy werdend gesettigt |werden|. V. Sälig sind die barmhertzigen, *d*ann sy werdend barmhertzigkeit erlangen. VI. Sälig sind die |eins| reynen hertzen |sind|, *d*ann sy werdend Gott sehen. VII. Sälig sind die fridsamen, *d*ann sy werdend die sün gottes genant. VIII. Sälig sind die da [verfolgung] lidend umb d*er* gerechtigkeit, *d*ann i*ren* ist das himelrych: Sälig sind ir so üch die lüt [schmächend] und [verfolgent] und [redent] allerley [arges] wider üch, |so sy daran| liegend umb mi|netwillen|: habend fröud und [wonne], [es wirt üch] *im* himm*el* [wol belonet werden].

35. Fr: Was ist das ewig läben?
A: Es ist |(Joh. 17.)| ein erkantnus des waren gottes, und |dess| den er gesandt hat, Jes*u* Christ*i*.

36. Fr: Wie vielerley ist das ewig läben?
A: Zweyerley: Eins ist hye im |zyt| der gnaden, in der [gmeinschafft unsers] Herrn Jesu, welches die glöubigen erlangend im geist durch den glouben. Das ander läben ist in der [künfftigen] glori.

---

[19]) nach der gerechtigkait . . . [20]) leident um mich . . .
†[3]) ewig Leben.

Jhesus, ditz ist das ewig leben das sy dich erkentten eynen waren got, und Jhesum Christum den du hast gesandt.

34. **Fr**: (War durch soll der mensch erlangen disze warhayt?
A: durch den glauben durch die lieb, unnd hoffnung vom heyligen geyst gegeben.)

35. **Fr**: Glaubstu in den heyligen geyst?
A: Ja ich glawb.

36. **Fr**: Was ist d' heilig geist?
A: es ist got der her [auszgeszent][21]) von dem vatter und (von) dem sun.

37. **Fr**: was ist gott der vatter?
A: es ist got der her [habende] aynen sun jm geleich in der gottheyt.

38. **Fr**: Wasz ist der sun?
A: es ist got der her [habend] aynen ewigen[22]) vatter.

39. **Fr**: So mustu drey götter haben.
A: Ich hab ir nit drey.

40. **Fr**: hast ir doch drey genent.

A: dasselbig geschicht nach den perszonen Aber nach d' [gottheit,] glaub ich einnen got zu sein, der do ist wirdig des lobs und d' aller höchsten eren.

37. **Fr**: Gloubst du |ouch| in den heiligen geist?
A: Ja ich gloub.

38. **Fr**: Was ist der heylig geyst?
A: Es ist Gott der Herr, |der da| [ussgadt] von |Gott| dem vatter und |gott| dem sun.

39. **Fr**: Was ist Gott der vatter?
A: Es ist Gott der Herr, [der da hat] ein sun im glych in der Gottheit.

40. **Fr**: Was ist |Gott| der sun?
A: Es ist Gott der Herr, [der da hatt] ein ewigen vatter.

41. **Fr**: So müstu dry götter haben?

A: |Nein|, ich han ir nit dry.

42. **Fr**: Hast|u| iren doch dry genampt?
A: Das selbig geschicht nach den personen, aber nach dem [götlichen wäsen] gloub ich eynen Gott zů sin, der da |einig| wirdig ist dess lobs und der aller höchsten eeren.

|Der III teil von der Eererbietung Gottes.|

41. **Fr**: wie ehrest du [in?]
A: Mit dem hertzen Mitt dem munde und mit den wercken.

43. **Fr**: Wie eerest du [Gott]?
A: Mit dem |geyst von| hertzen, mit dem mund, und mit den wercken.

[21]) aussgeent . . . [22]) „ewigen" fehlt im Zch. Expl.

42. **Fr**: Wie mit dem hertzen?
A: mit dem glawben, mit der lieb und hoffnung, und mit gueten begirden.

43. **Fr**: Wie mit dem mund?
A: mit d' bekenunge, und anrüffunge [23]) seinen namen [die] mechtigkeit weyszheit, und [güetigkeit], (mit der zubekennunge tzu seyner) warheit mit begerunge von im der hilff und genade, Mit loben und (mit) betten tzu im aleine.

44. **Fr**: Wie mit den wercken?
A: Mit der [behuetung] seyner gepot, mit fasten, (feyren), Niederknien, (beten) auffs anntlitz vallen Mit allmusen geben in den nam [des] hern Jhesu (Christi der do sitzt zu der gerechten gottes), und (mit) andern [ehr erbietung] die [in] gehören.

45. **Fr**: Den selbigen (einigen) got, den du so eherst, Wie nennest du in?
A: meinen genedigen vatter.

46. **Fr**: wie bettestu in an?
A: als der herr Jhesus leret sprechend Allso sollet ir beten. Vater unnser (der du bist) in den himeln, [Geheyligt werde] dein nam, (tzue) kum dein reich, Dein wil geschehe, [als] jm himel [und] auff (der) erden, unnser teglich bröt gib uns heüte, und [verlas] unsz unser schuld, [als] wir [verlassen] unszern schuldigern, und nit (ein) füre uns in versuechung,

44. **Fr**: Wie mit dem hertzen?
A: Mit dem glouben, mit der Liebe, und hoffnung, und mit gûten begirden.

45. **Fr**: Wie mitt dem mund?
A: Mit der bekennung und anrüffung sines namens, |mit usskündung| [siner] mechtigkeit, wysshéit und [grechtigkeit], |und| warheit, mit begerung von im der hilff und gnad, mit loben, |prysen| und bätten zů im allein.

46. **Fr**: Wie mit den wercken?
A: Mit der [leystung] siner gebotten, mit |rechtgschaffnem| fasten, niederknyen, uff das antlit fallen, mit almůsen geben im namen [unsers] Herren Jesu, und andren [diensten], der [dem Herrn] |zů|gehört.

47. **Fr**: Denselbigen Gott den du |al|so eerest, wie nemmpstu in?
A: Minen gnedigen vatter.

48. **Fr**: Wie bättestu in an?
A: Als der Herr Jesus lert, sprechende: Also söllend ir bätten |(Matth. 6.)| Unser vatter in dem himmel. Din nam [sye heilig]. Din rych komm. Din will gescheche uff erden [wie] in dem himmel. Unser täglich brot gib uns hütt. Und [vergib] uns unser schuld, [wie] wir unseren schuldneren [vergebend]. Und für uns nit in versuchung, sonder erlöss uns

[23]) anrůffung seynes namen. Der mechtigkait, weisshait . . .

Sunder erlös uns von dem ubel Amen.

vor dem übel. |Dann din ist das rych und die kraft, und die herlikeit, in die ewigkeit.| Amen.

|Der IV teil von der Abgöttery.|

47. **Fr**: Eherestu auch etlich ander creatur (also) alsz got den herren?

A: Nain.

48. **Fr**: warumb?

A: darumb. *w*ann got hat es verpoten, do er sprach Du wirst sy nicht anbetten, noch ehren. Got deinen herrn wirstu anbetten, und in allein dienen.

49. **Fr**: warinnen [irren dan die lewt gemaincklich in der welt]?

A: in den dreien dingen In der abgöterey, jn der falschen ertichten geistlichkeit, (und betrieglichen hoffnung), jn den tödlichen begirlikeiten jn den dreien dingen stet alle [verlaittunge].

50. **Fr**: Was ist abgötterei?[24])

A: es ist die ehre und [anpetung] allain got (dem herrn) *b*ehör*ende* [gethan] d' sichtigen oder unsichtigen (creatur) (der) vernünfftigen oder unvernünfftigen, (der) geistlichen oder leiplichen, jnwendig oder auszwendig. Inwendig als mit (den selbstendigen oder grundtlichen dingen das ist mitt) dem glaw-

49. **Fr**: Eerest du ouch etlich ander Creatur*en* als Gott den Herren?

A: Nein.

50. **Fr**: Warumb?

A: Darumb, *d*ann Gott hat es |hart| verbotten, do er sprach |(Deut. 6.)|: Du wirst sy nitt anbätten noch eeren: Gott din Herren wirstu anbätten, und im allein dienen.

51. **Fr**: Worinn [stadt aller betrug deren die under den Christen verfürt werdend]?

A: In den III dingen, in der Abgöttery, in der falschen erdichten Geystlicheit, in den tödtlichen begirden. In den III dingen stadt aller [irrsal]: |in welchen ouch der Tüfel, der von anfang bös ist, wäg funden hat aller siner anfechtungen.|

52. **Fr**: Was ist Abgöttery?

A: Es ist die eer und [anrüffung] |die| allein Gott |zů|*ge*hört, den sichtbaren oder unsichtbaren, vernünfftigen oder unvernünfftigen, geystlichen oder lyblichen |creaturen| [thůn], inwendig oder usswendig. Inwendig als mitt dem Glouben [oder] liebe [oder] |yteler| hoffnung, |oder| mit geystlichen begirden, als

[24]) was ist dann ayn abtgötterey?

ben [mit] (der) lieb, [und] hoffnung [und] mit geistlichen begirden, alls (mit) forcht [mit] jnwendiger [hitz], und mit dem gewissen (etc.) Auszwendig. mit dem mund, oder mit den wercken [umb die] hoffnung (dar durch dy sie haben zubegreüffen) ettwas geistlichs oder leiplichs.

forcht [oder] innwendiger [sorgfeltigkeyt], und mitt der gewissne. Usswendig mit dem mund oder mit den wercken, [in der] hoffnung etwas |von inen| lyblichs oder geystlichs |zů erlangen|.

51. **Fr**: Glaubstu in dy Junckfraw Maria oder in die anndern heiligen?

A: Nein, ich glawb nit in sie.

52. **Fr**: Warumb?

A: darumb das sie nit got und schöpffer noch erlöser [und] selichmacher sein, sünder (ein) erkauffte und geselichte geschöpff, Aber ich glaub von in.

53. **Fr**: Was glaubstu von der Junckfrawen Marie?

A: das sie ist auszerwelt, von got gesegnet unter den weyben. vol genaden und gesegnet (ist) die frucht jres leibs, und das sie [ist] rayn vor der gepurd [25]), [bei] der gepurd, und nach der gepurd, ein diemütige [diern] und (ein) seliche, umb jrem (diemütigen) glawben (wolbehagent got)[26]) ein (geweer und) getrewe muter [des] hern Jhesu und das sie besitzt gewislich das erb in der ewigen frewden und das sie zu allen disen dingen ist komen aus der genaden gottes in der [teilhafftigkeitt] des leiden jhesu christi jn im und durch in thete ir

53. **Fr**: Gloubst du in die junckfrow Maria oder in die andern heyligen?

A: Neyn ich gloub nit in sy.

54. **Fr**: Warumb?

A: Darumb das sy nit Gott und schöpffer, noch erlöser, [noch] seligmacher sind, sonder erkouffte und gesäligte geschöpfft. Aber ich gloub von inen.

55. **Fr**: Was gloubstu von der junckfrowen Maria?

A: |Das,| das sy ist usserwelt von Gott, voll gnad, gesegnet under den wyben: und gesegnet die Frucht ires lybs |Jesus Christus|. Und das sy rein vor der geburt, [in] der geburt, und nach der geburt [sye] ein demütige [dienerin] und sälige junckfrow|, umb ihres Gloubens |willen|: ein trüwe müter [unsers] herren Jesu |Christi|. Und dass sy besitze gwüsslich das erb in den ewigen fröuden. Und das sy zů allen disen dingen ist kommen uss der gnad Gottes in der [gmeynschaft] des lydens |und sterbens irs lieben suns unsers herren|

[25]) inn der gepurt. [26]) wolgefallen got . . .

got grosse ding (also das er inn die ewige ruhe ir seel empfieng)

54. **Fr**: Was heldest [27]) du von den heiligen?

A: Das sie sein auszerwelt ausz der genaden gots zu der [teilhaftikeit des] hern jhesu (christi,) und durch die [schickunnge], des heiligen geists dar zwe kommen das sie [weren] in Christo geliebtte heiligen, unnd mit seinem pluet gereiniget und hie [lebent [28]) ausz dem] glauben, und gott [liebhabend] uber alle ding und ire nechste und [in] allain [ehrend] und im [dienendt] etliche [sturben] des gemainen todts, ettliche [von dem] tzwancksal der leut sind abgangen (von der welt), [erleidende] die marter umbs wort gotz [29]), (die rechte) gottliche ehre (unnd umb die lebendige hoffnung die sie hetten in Christo) von den abgöttereischen [leuten] falschen propheten und (von den) liebhabern der welt [sie den tod erliten].

Jesu Christi. In im und durch in thett ir Gott grosse ding: |darumb uns zů erkennen ist, und von ir zů wüssen, was got in ir und durch sy als ein erkiesst handgschir, gwürkt hab: darumb sol ir gedächtniss mit lob und pryss und Dancksagung zů gott gehalten werden wie aller ander säligen, zů denen wir billich als zů abwesenden fründen liebe tragend: dann sy ouch fürnäme glyder des lybs Christi warend.|

56. **Fr**: Was haltestu du |wyter| von den Heyligen?

A: Das sy sind usserwelt uss der gnad Gottes, zů der [gemeynsame unsers] herren Jesu, und durch die [begabung] des heyligen geystes darzů kommen, dass sy [sind] in Christo geliebt heiligen, und mit sinem blůt gereyniget, und |dass sy| hie [habent geläbt im] glouben: und Got [lieb gehabt] über alle ding, und iren nächsten |als sich selb:| und |das sy| [Gott] allein [hand geert] und im |allein| [gedient]: |und also| etlich [gstorben] dess gmeinen tods, |on vervolgung|: etlich sind abgangen [durch] zwangsal der lüten: [hand erlitten] die marter umb des wort Gottes |und| götlicher eer |willen|: [sind tödt worden] von den Abgöttischen [durchächter], falschen Propheten und liebhaber der welt.

---

[27]) Waz haltstu . . . [28]) ůn die lebent . . . [29]) um die wort gots . . .

55. **Fr**: Getzimbt es die Junckfraw Maria oder and' heyligen zu ehren?
A: Ja (es gezimbt) mit der ehr die in [gepürt][30]).

56. **Fr**: Welches ist die ehr di in gehört?
A: das man (sie ordenlich liebhab und) in (gehorsame, und) nachvolg in (dem) gůten, das sie getan habn, [got lob] umb sie.

57. **Fr**: Warinne sol man in gehorszamen?
A: jn dem was sie haben geraten, und ist beschriben in [dem gesetz] und zumal d'Junckfrawen Marien, die do spricht, alles was euch saget mein sun das thuet.

58. **Fr**: warinne sol man in nachvolgen?
A: jn irem tugentsamen leben darinnen sie Christo nachvolgten[31])mit einem lebendigen glauben und mit wurcklicher lieb, umb die hoffnung des ewign lebens sich [mühendt], und [in der mühe volenden] bisz [zum] todt, [verlassen die] welt, und ire irszal mit aller eittelkayt].

59. **Fr**: Mit welcher ehre getzimpt [sie] (dan) nicht zu ehren?
A: mit [d' obenberürten] die do allain got gehort und den lamp und [so] getzimpt nit [sie] anzubeten, gnad hilff und fürbit von in zubegern [der] begabung des gueten [oder] behütung von den ubl[32]), kainsz d' ding nit hoffnung in sie (zu)-

57. **Fr**: Zimpt es |sich| die junckfrow Maria oder ander heyligen zu ehren?
A: Ja mit der eer die inen [zůghört].

58. **Fr**: Welches ist die eer die inen |zů|gehört?
A: Das man inen nachvolge in gůtem das sy gethon hand |uss der krafft Gottes|, [den man ouch loben sol] umb sy.

59. **Fr**: Worinn sol man inen ghorsam *sin*?
A: In dem was sy handt geradten und ist beschriben in [der göttlichen geschrifft]: und zůmal der junckfrowen Maria, die da spricht: Alles, was üch min sun sagt das thůnd.

60. **Fr**: Worinn soll man inen nachvolgen?
A: In |(Hebr. 11.)| irem tugentsamen läben, darinnen sy Christo nachvolgten mit einem läbendigen glouben, und mit wircklicher liebe, |die| umb die hoffnung des ewigen läbens sich [gearbeitet] und [duldet hand] biss [in den] tod [mit verachtung der] welt und irer [lüsten].

61. **Fr**: Mitt welcher Eer zimpt (sich) nit [die Heyligen] zu eeren?
A: Mit [vorgemelter], die da alleyn Gott |zu|höret und dem Lemli |Jesu|: und [also] zimpt |sich| nit [die heyligen] anzebätten, gnad, hilff und fürbitt von inen zů begären, [oder] begabung dess gůten, [und] behütung vor dem übel. Kheines

[30]) die in gehöret. [31]) nachfolgen ... [32]) od' bůtung von dem übel ...

setzn, Noch die Junckfraw Maria sein ainige hoffnung (zu) hayssn, und ain mitlerin und aler barmhertzigiste müter und zu ir (nit) erseufftzen und alszo aüch eusserlich ere getzimbt (in) nicht zuerpieten. Als feyertag zu feyern, (opffern) dienen, beten, allmüszen gebn, fasten, Noch durch ire namen schweren od' glubt thun, Noch (zu in) walfartn, Kirchen pauen.

deren dingen nit hoffnung in sy setzen, noch die junckfrow Maria |(wie die glyssner tůnd)| sin eynige hoffnung heissen, und ein mitlerin, und aller barmhertzigeste můter, und zů ir ersünfftzen. Und also ouch usserlich eer, zimpt |sich| nit zů erbieten: Als fyrtag zů fyren, dienen, bätten, |inen| almůsen geben, fasten, noch durch ire namen schweren, oder glübd thůn, noch walfarten, |oder| kirchen buwen.

60. Fr: Getzimpt es aber den pild [des] hern [christi] (oder der anderen heyligen sich) zw naygen und anzubeten?

A: [Es getzimpt nit], wan got der her spricht nit mach dir ein gegraben pildt [noch] kain gleichnusz, Du wirst sie nit anbetn nocch eren, ich bin der her.

62. Fr: Zimpt es |sich| aber dem bild [unsers] herren [Jesu] zů neygen und anzůbetten?

A: [Nein], dann Gott der Herr spricht |(Ex. 20.)|: Mach dir nit ein gegraben bild, [mach] keyn glychnuss: Du wirst sy nitt anbätten noch eeren: Ich bin der herr |din gott|.

|Von dem Sacrament des lybs Christi.|

(60b.) **Fr:** [Wie soll man] dan [eeren] den Herren Jesum (Christum) in dem Sacrament seines [leichnams] und blůts?

A: [Ich sag das man jnn sol anbetten als] er [jn] (seine) selbstendigen naturlichen wesen, (naturlich unnd) personlich in dem Hymel zu der rechten [33]) [in d' glorien seines vatters], nach d' bekennung des (gemeinen) Christlichen glaubens und der heyligen geschrifft bezug-

63. Fr: [Zimpt es sich] dann |ouch| dem Herren Jesu [zů neygen oder anzůbätten] im Sakrament sins [lybs] und blůt?

A: [Nein, und das darumb, das] er |da nit ist| [mit] selbstendigem |noch| natürlichem wesen |noch| personlich, |sunder also ist er| im himmel zů der grechten [sines vatters in siner glori]: nach der bekanntnuss des Christenlichen gloubens und der heiligen gschrifft zügnuss,

[33]) zů der gerechten . . .

nusz, und wirt nit herab uff dise welt steigen, bis zum letsten Gericht, darumb [geburt] jm nit (weitter) anzubetten, [als] er [dann] hart und [fleiszig] verbotten hat, da er sprach, Ob sie euch sagen, Sehet hie ist Christus (selbs), [dort ist er], so solt ir*s* nit glauben, dan es werden falsche Christen und falsch Propheten uffsteen, und grosse zeichen [geben], und wunder(werck), also auch dz die erwelten *so* es muglich were *ge*furt worden in irthum, Sehet ich habs eüch (tzü)vor gesagt, darumb wan sie euch sagen werden, *Sehet* er ist in der wustung, so (solt ir) nit hinausz *geen, Sehet* er ist in dem (durchgencklichen, durchsichtigen) [gemächten] (od' in den hölern d' stein), nit (wolts) glaub*enn*, dann gleich [als] der [sonnenglantz] auszgeet von den [anfang], und [wirt gesehen] bisz zum nidergang (der sonnen), also wirt auch die zükunfft sein des suns des menschen (d' jetzund ist in d' glori [84]). Ad Philippen).

61. Fr: Was gepuret dan zu thün, bei [dem leichnam und plüt Christi]?

A: (Zum erstn) gepürt zugelauben, wo das [sacrament] in der mainung und [botschafft] des herren Jhesu (Christi) [und] seiner [heyligen] Kirchen, [von] getrewen [priestern], ordentlich [gesegnet] wirt, mit dem [ge-

und wirt nit herab uff dise welt stygen biss zum letsten Gricht. |Und ouch| darumb [sol man] in nit |im Sacrament| anbätten: [das] er [es] hart und [ernstlich] verbotten hat, do er sprach |Matth. am XXIIII Capitel:| Ob sy üch gesagend: Sehend, |all|hie ist Christus [oder da], so söllend *ir* nit glouben: dann es werdend falsch Christen und falsch Propheten uffston, und grosse zeichen und wunder [thün], also das, *wo* es müglich wäre, ouch die usserwelten *ver*fürt w*urdind* in |den| yrrthumb. Secht ich habs üch vorgsagt. Darumb wenn sy üch sagen werdend: *Sich* er ist in der wüste, so *gond* nit hinuss: *sihe* er ist in der [kamer], so glou*bends* nit. Dann glych [wie] der [blix] `ussgadt vom [Uffgang], und [schynet] biss zum Nidergang, also wirt ouch sin die zůkunfft des menschen Sun.

64. Fr: Was gebürt |sich| dann zů thůn by [disem wirdigen Sacrament]?

A: |Es| gebürt zů glouben, wo das [brot und der kelch] in der meinung und [uffsetzung] des Herren Jesu [von] siner [Christenlichen] Kirchen [durch] trüw [diener] ordenlich [gereicht] wirt mit dem [gebot]

[84]) glori got des vaters, ad Philip ij.

pet] und wort des herren, bezeuget und [verkündet] (wirt), [das, dz gesegnet brot des herren sein leichnam sey, welcher fur unns solt verraten und gegeben werden, und der gesegnet kelch des herrn sein blüt sey, welchs fur uns und fur vil solt vergossen werden und das geschicht mit dem wort das do weyszt auff das brot unnd wein, das ist etc. Alszo pald an allen zweyffel, sol ainfeltiglich gelaubt werden, den worten Christi, Das dz brot ist der leichnam Christi, welcher da solt verraten werden, unnd der wein das plüt Christi, welches solt vergossen werden, zw vergebung der sünden,] und das geschicht mit ainem [noturfftigen, sacramentlichen und testamentlichen] weszen, zu dienst und gebrauch des geystlichen (weszenns), welches [verkundte] brot (sein leychnam), und (den) kelch (sein plüt), gepeut Christ' (zunemen), zu essen und zutrincken und ein wirdige gedechtnus zu [thün] seins [verratens, seins leidens] und vergessung[35]) (seins) plüts. Ja auch verkundung seines tods, (und bereyttung dar durch der geystlichen speysz und trancks, und geding der taylhafftigen genyessung)[36]) und mit der gedechtnusz sich vernewen in der [taylhafftigkayt] des hern Jhesu

und wort des Herren: bezügt und [anzeigt], [das Christus sin lyb für uns geben, und mitt sinem blůt uns ein mal gereiniget hat. Daby bedüt es ouch, das wir alle die in den tod Christi vertrüwent, die warhaffte gmeinschaft sind dess gebrochnen lybs und vergossnen blůts. Wie Paulus saget (1. Cor. 10): Das brot der Danncksagung das wir brechend, ist es nit die gmeinschaft des lybs Christi? Und der kelch der benedyung, welchen wir benedyent, das ist, lob und danncksagend, ist er nitt die gemeynschafft des blůts Christi? Dan wir vil, sind ein brot und ein lyb, die wir eins brots teylhafftig sind etc.] Und das geschicht mitt einem [usserlichen] wäsen, zů dienst und bruch des geistlichen: welches [Sacramentlich] brot und kelch, gebüt |uns| Christus zů essen und zů trinken, und ein wirdige gedächtnus zů [halten] sins [gebrochnen lybs] und vergossnen blůts, |für uns gethon zů vergebung der sünd|: ja ouch |zů halten die| verkündung sins tods |bis er widerkumpt|. Und mit der gedächtnus sich |zů| vernüweren |(1. Cor. 10.)| in der [gmeinschafft] dess Herren Jesu, in |einer| fridsamen gwüssne: und |in der| hoffnung mit allen glöubigen sich zů stercken und vesti-

[35]) vergiessung . . . [36]) und gebung der taylhafftigkait zů der gegenwertige genyessung . . .

(christi) in fridsamen gewissen und hoffnung, mit allen gleubigen sich stercken und festigen zu der mühe des Christlichen [wegs] und damit (sich) erwecken, und bewegen zue[37]) ehre, lob und dancksagung, durch die gedechtnus in ainer aufhebung hertzens[38]) zu dem herrn Jhesu Christo der do ist zu der gerechten (welchem gepürt die ehre gottes) [in d' aynigkayt der heyligen dreyfaltigkayt Sunder] in [den] gelaubigen (gelidern) als in (geystlichen leichnam und) heiligen Tempel, [darinne der herr Jhesus mit seiner genad und warhayt geystlich ist höher und warhafftiger, uber alle dienstperliche ding gepuret im die ordenliche ehre. Als mit gehorsam, lieb unnd mit Barmhertzigen wercken Geystlichen oder Leyplichen im zu dienen, wann Er saget, was ir meinem aller kleinsten[39]) habt gethan, das habt ir mir getan. In dem wart seiner botschafft, sol man in auffnemen im gehorszammen und durch den glauben behüten, und in dem Sacrament in der verbindung des newen testaments geniessen etc.]

gen zů der mühe des Christenlichen [läbens]: und damit erwecken und bewegen, zů eer, lob und dancksagung durch die gedächtnuss in einer ufhebung |des| hertzens zů dem Herren Jesu Christo, der da ist zů der gerechten |sines vatters im himmel wäsenlich| *) [Durch sin geyst aber] in [allen] glöubigen |würcklich und mit gnaden|, als in |einem| heiligen tempel: [und wirt nun fürhin das rych der himlen in den glöubigen so in dem sterblichen fleisch sind, durch den tröster den jüngeren mit zeichen und wunderthaten gesandt, gemeret, geübet, und erhalten bis zů end der welt. Dann wie von anfang Gott der Herr in sinem hohen namen sich harfür thon hat dem menschen, den er geschaffen hat, mit der beruffung, mit verheissung, mit ynsatz sichtbarlicher zeichen, und nachmals mit eroffnung des gsatzes (Joh. 6.). Also ist ouch in die welt zů siner zyt kommen Jesus Christus, den Gott der vatter versiglet hat, und über im mit häller stimm (Matth. 3.) als sinen geliebten sun, bezüget, den man hören sölle: der da anzeiget ist künfftig sin von dem geyst in den propheten: von welchem alle bedütung der erlösung, mit allen figuren siner gnaden ufgethon

[37]) „zue" fehlt im Zürch. Expl. [38]) des hertzens .. [39]) meynen aller klainsten ..

*) In der Ausgabe des St Gall. Cat. von 1598 abgekürzt: .. wäsentlich, durch sin geyst aber in allen glöubigen, als in einem heiligen Tempel würcklich; welcher von uns gangen wider künfftig ist zerichten die so im läben ergriffen werdend, und die so gestorben sind.

und entschlossen sind (Joh. 14.): dann er was das Liecht, er was der wäg, die warheit, und das läben: welcher uferstanden ist nach dem er alle ding vollbracht hat, und ist herrlich worden: und hat die versünung zwüschend Gott und dem menschen, an sinem warhafften lyb versiglet, in die himmel hingenommen (Act. 3.). (Er hat müssen den himmel ynnemen bis uff die zyt, das herwiderbracht werde alles was Gott geredt hat durch den mund aller siner heiligen Propheten von welt an). Nach der Uffart Christi ist in die welt gesant der Tröster, Gott der Heilig geist, mit wunderbarlicher bezügnuss, der fhürinen flammen und gaaben der spraachen, welcher uns nit gesandt were, wo Christus nit in die himmel genommen wäre (Joh. 14.). Diser geyst blybt ewig by uns, leert uns alle warheyt, machet uns sighaft, und bevestnet uns. Welche diser geyst trybt, die sind kinder gottes. Also ists Christus der da gestorben ist (Röm. 8.) ja der da erstanden ist, und sitzt zů der Gerechten Gottes in den himmlen. Der geyst aber, das gnadenpfand, der gegenwürtigklich rychssnet in aller glöubigen hertzen, welchen Paulus ouch den geyst Christi nennet, und Christum selbs, darumb das er mit Christo nach der gottheit, ein warer Gott ist. Darumb man Christum, Gott und Menschen, lyblichen

uff erden nit sûchen, bekennen, noch glouben soll. Die menscheyt hat das ir uff erden inn Christo Gottes sun vollbracht, und ist uss der nidrung, in der Christus die sünd getragen, erhöcht und hingenommen worden und ist uns durch Christum ee er uss der welt schied, in dem geist (den der vatter in sinem des suns namen, senden wurd) aller trost, aller underricht, und aller bystand zûgesagt. Darumb das gantz rych der kirchen, nüt anders dann ein läbendig rych des geyst ist (Joh. 4.). Und wie von anfang sich der vatter geoffnet, darnach der sun, zûletst der Heylig geyst, Also stadt unser gloub in das Rych Gott des Vatters, Gott des Suns, und Gott des heyligen geists, in ein Gottheit und ein wäsen. Aber Christus nach der menschheit, nit Gott noch ein geist, sondern ein warer mensch ist: doch mit der Gottheit ein person, und *) von uns gangen (2. Thess. 4.): widerkünfftig ist Gott und mensch, zû richten die so im läben ergriffen werdend, und die so gstorben sind.]

[Der V teil von der falschen erdichten Geystlichkeit und truglichen hoffnungen.]

62. Fr: Wie irren die lewt in der falschen ertichten geystlikeyt?

A: [40]) Wann sie die rechte nit erkennen.

65. Fr: Wie irrend die verfürten lüt, in der falschen erdichten geystlicheit?

A: Wenn sy die rechten geystlicheyt nit erkennend.

[40]) A. 62 u. Fr. 63 fehlen im Zch. Expl.

*) cf. Ausg. d. St. Gall. Cat. 1598 pag. 160 Anm.

63. Fr: (Was ist die geystligkayt?
A: (Es ist dy geystliche bruderschafft od' geystliche iunckfrawschaft oder geistliche Priesterschafft).

64. Fr: Was ist die Warhafftige geystligkayt?
A: Wan sie [die] rechten[41]) gruntlichen warhayt des glaubens der lieb und der hoffnung (in der verbindung des Newen testaments das) mit den wercken gehalten wirtt in der nachvolgung [des] herrnn Jhesu (Christi).

65. Fr: Was ist die falsch brüderschafft, Junckfrawschafft und Priesterschafft?
A: Wann sie allain gegründ ist auff (die) [Sacrament] auff (die *alte*) gewonhayt, und auff (die) [ertichtung und gesetz der menschen], oder auszerwelung[42]) seines aygenen willenn der nicht gegrundt ist in [ainer grüntlichen warhait]. und [zu mal] wa*n* (er im) irtum [oder] verfürung ist.

66. Fr: Was ist die warhafft geystlicheyt?
A: Wenn sy [in der] rechten grüntlichen warheyt, dess Gloubens, der Liebe und der Hoffnung, mit den wercken gehalten wirt, in der nachvolgung [unserm] Herren Jesu.

67. Fr: Was ist die falsch Brüderschafft, junckfrowschafft, und Priesterschafft.
A: |Das|, wenn sy allein gründt ist uff [usserlich breng], |uff *alte* herkommen|, uff gwonheiten, und uff [ertichte menschensatzungen], oder usserwellung sins eignen willens, der nit gründt ist in [der warhafftigen Göttlichen geschrifft], und [in summa], wa*s* irrthumb [und] verführung ist |uss leeren und satzungen die mit häller gschrifft nit bevestnet mögend werden: vil mer die wider Gottes leer sträbend|.

|Von der betruglichen Hoffnung,|

68. Fr: Wye irren die [leut] in der betrieglichen hoffnung?
A: Wann[43]) sie [die recht nit erkennen], wo und warinne [sie] ist, und wo durch ordenlich[44])

68. Fr: Wie irrend die [verfürten] in der truglichen Hoffnung?
A: |Also|, wenn sy [nit rechte erkantnuss |dess Gloubens| hand] wo, und worinn [die recht hoff-

[41]) in der rechten . . . [42]) menschen, aber ausswelung . . . [43]) Also Wann . . . [44]) wa Durch sy wirt ordenlich . . .

gegeben die hoffnung der genaden und hylff, [Ja auch der] ewigen glori. †4)

67. **Fr**: Wo und in wem ist die recht hoffnung?
A: in Got mechtiglichen, in Christo verdienstlichen, und in [dem heiligen geyst inn seinen gaben] die wirdig machen taylhafftiglich im glauben, gruntlich in der gerechtigkayt des glaubens warhafftigklich, in den wercken bewerlich, in der Kirchen der dienstperlichen [ding], dienstperlich in dem wort gots erklerlich, In den sacramenten (sacramentlich und) betzeuglich, (oder testamentlich).

68. **Fr**: Warinn ist die [recht] hoffnung?
A: in der verheyssung, (oder gelubde) und [*testament*] gots.

69. **Fr**: Wodurch wirt gegebn die hoffnung, die do ist ein sicherung, der gegenwertigen gnad gottes (vaters), und der taylhafftigkayt (des herrn) Jhesu Christi in seiner gerechtigkayt die er verdient hat zw der ewigen glori?
A: durch die verheyssung unnd verbindung des glawbens [des Newen testaments], in [der (warhafftigen behüttung, un) behaltung] bisz [auff] das end.

70. **Fr**: Wo beruen dan die [leut] sunst mit irer hofnung on dz [selbige]?

nung] ist: und wodurch ordenlich geben |wirt| die hoffnung der gnaden und |göttlicher| hilff, [und die] ewig glori.

69. **Fr**: Wo und in wäm ist die recht hoffnung?
A: In Gott mechtigklich, In Christo verdienstlich, und in [den gaaben des Heiligen geysts] (die |da| wirdig machend) teylhafftigklich, im glouben grundtlich, in der grechtigkeit dess gloubens warhafftigklich, in den wercken bewärlich: in der kilchen der dienstbarlichen [zeichen] dienstbarlich, in dem wort Gottes erklärlich, in den Sacramenten bezüglich.

70. **Fr**: Worin ist die [höchst] hoffnung?
A: In der verheyssung |des *Testaments*| und [pündtnuss] Gottes, |die er mit uns gemacht, durch das blůt sines suns.|

71. **Fr**: Wordurch wirt gegeben die hoffnung die da ist ein sicherung der gegenwürtigen gnad Gottes, und der teylhafftigkeyt Jesu Christi, in siner gerechtigkeyt, die er |uns| verdienet hat zů der ewigen glori?
A: Durch die verheissung |Gottes| und verbindung dess gloubens, [in das Testament Gottes], in [dem, das wir styff beharrend] biss [an] das end.

72. **Fr**: Wo růwend dann die [irrenden] sunst mit irer hoffnung on das [yetzgemelt]?

†4) die recht hoffnung.

A: Etlich ausz [furwitzigkayt] auff] der gnadn gottes, on die pesserung irs böszen lebens. ettlich in den toden glauben on (die warhait) d' lieb on die kain ding nutz ist, Etlich auff d' zukunftigen puesz, und auff d' empfahung des sacraments in der letzsten stund, Etlich auff d' [euszerlichen kirchlichen dienstperkayt,] (und) auff der offtmals emphahung des sacraments, Etliche (nur) im fastn gepet (in) almuszen gebenn, on die warhayt des glaubens, und die rechte puesz, Ettlich (auff den Christlichen siten, oder auff die mundtlichen bekennung des glaubens, und) auff den gehorsam des Babsts, d' Römischen Kirchen on den gehorszam des worts gottes, (Etlich auff vil hörenn oder leszen verstendlich oder klüglich des worts), Etlich in hilff der heyligen unnd irer furpit[45]), und in walfarten zu[46]) [gen] (und) in (der) sprechung des Roszenkrantz (der iunckfraw Marie), [od'] (in) andern ertichten gepeten, Ettlich in der raynigung, (in) der ertichten (dritten hell, und) fegfewr, Ettlich auff (der) begabung d' kirchen und [yrer diener] mit (mancherlay) getzirdt (d' selbigen) auff der Mesz und [ire zügehorung] Ettlich auff die Munch und auff ir verdeckte[47]) falsche (und) gleyssent geistlichkait, gebende[48]) in ire güter

A: Etlich uss [fräfel], uff die gnad Gottes on die besserung irs bösen läbens. Etlich in den todten glouben on die liebe, on die kein ding nütz ist. Etlich uff die zůkünfftigen bůss und uff der empfahung dess Sacraments in der letsten stund. Etlich uff das [usserlich tempel breng], uff die offtmals empfahung dess Sacraments. Etlich in fasten, gebätt, almůsen geben, on die warheit des gloubens und der rechten bůss. Etlich uff die ghorsame des Bapsts, der Römschen kirchen on die ghorsame des wort Gottes. Etlich in hilff der Heyligen, und irer fürbitt, und in walfarten zů [inen]. |Etlich| in sprechung des Rosenkrantz, [und] anderer erdichten |langen und unnützen| gebätten. Etlich in der reynigung des erdichten Fägfhürs. Etlich uff begabung |an| die kirchen, und [an die pfaffen], mit zierden |und opffren. Etlich| uff die Mäss und [Ablass]. Etlich uff die Münch, und uff ire verdeckte, falsche, glyssende geystlicheit, |so sy| inen gebend ir gůt und hab. Etlich [uff] den [gůten] wercken, on die erkantnus sin selbs, und on die begryffung der gerechtigkeit, |die vor Gott gilt|, die uss dem glouben |kompt, und| [uss] vernüwerung des heiligen geysts flüsst. Und also ist der truglichen hoffnungen [unzalbarlich],

[45]) un̄ in fürpit . . . [46]) zů in, . . . [47]) verderbtte . . . [48]) gebē . . .

und hab (etc). Etlich [in] den [barmhertzigen] werckn (on die erfüllung der gepot gotz etlich in etlichn gepotn on die pesserung des hertzn, das sie got recht und warhafftiglich erkennetn, unnd Jhesum Christum in d' genad und warhayt und) an die erkentnus sein selbs und an die begreyffung der gerechtigkayt die ausz dem glauben [durch] (die) vernewng des heyligen geysts fleust, (Ettlich auff den gütn wercken, an erlangung zuvor d' gnad' in der verbundnusz des glaubens,) und alszo ist [unzelich vil] der betrieglichen hoffnungen (und der falschen geystligkayten, die da die betrieglichen hoffnungen pawen es sey dy vertrawung oder andechtikayt zu den worten der falschen propheten, oder zu iren wercken, es sey die unordlich lieb zu in ausz herzlicher hitzigkayt, bisz wid' die gerechtigkayt gottes und seiner nachvolger, als Christus sagt, Sie werden euch erschlahen und werden es halten fur ein dinst gottes etc. Oder ausz der inbrünstigkayt oder hitzigkayt, dz sie eingehn in ire örden und gesetz. Auch in der ehren der todten leuth und irer gepayn oder ander ding. Oder der lebendigen welcher wercken sie die ehre und geistlikayt zu aygnen, unnd ir hoffnung dar ein setzen, Alsz da sind Brieff, und Bebstlich bullen etc. Durch welche sy vermainen, was darinnen felschlich zugesagt wirt zuüberkommen) als man lernet allenthalb uss der geschrifft.

(Ausgabe des St. Galler Catechismus von 1598:)

Der VI teil von den tödtlichen begirden.

Fr: Wie irrend die lüt in den tödtlichen begirden?

A: Wenn sy durch den unglouben und verachtung Gottes, nit nach dem Geist der da läbendig macht, sunder nach dem flaysch wandlen, sine lüst zu vollbringen. Wie der heilig Paulus spricht: Wo ihr nach dem fleisch läbend, werdend ihr sterben müssen. Offenbar aber sind die werck des fleisches, als da sind ehebruch, hury, unreinigkeit, geilheit, abgöttery, zoubery, fyndschafft, hader, yfer, zorn, zanck, zwytracht, Secten, hass, mord, suffen, frässen, und der glychen, dann die sölches thund, werdend das rych Gottes nit erben.

Fr: Wie sol der mensch entfliehen diesen lüsten?

A: So er durch die krafft Gottes und hilff des heiligen Geists flücht die ursachen derselbigen.

(73.) **Fr:** Welche sind die damit der glöubig am meisten angerennt wirdt zu tödtlichen begirden?

A: Zum ersten mit ergernuss: von denen här etc. etc. (vide St. Gall Cat. 1527 73. A.; cf. Brüdercat. Fr. 71 und 73).

|Der VI teil von den tödtlichen begirden.|

71. **Fr**: [Wie irren die leuth durch die todtlichen begirdt? *)
A: Wann sie wahrhafftiglichen des glaubens und der lieb durch die gab gottes nit erlangen, und durch das wort gots nit auffnemen, oder alszo, wan sy unter der bekennung, des glaubens und der dienstperkayt der kirchen, das thün, das S. Johan spricht, Alles was da ist in der welt, das ist begirlikaytt des Fleyschs, begirligkayt der augen, und hoffart des lebens.

72. **Fr**: [Worinn eroffnen sich die selbigenn begirden?
A: In den VII. tod sundn, die do sind Hoffart, Geytzigkayt, Unkeuscheyt, Neid, Frasz, Zorn, Tragkayt.

73. **Fr**: [Wie sol der mensch entpflihen diszen irszaln? *)
A: Zum ersten, dz man flihen die verursacher dersselben irsal und das sindt die pösen diener eines pösen verstands und sinnes und etlich auch mit yrem pösen leben vor welchn [49]) uns Christ' warnet sprechendt, mit fleysz huettet euch vor falschen propheten, Zum andern soll man nachvolgen den getrewen verwesern die mit rechtem sinn und verstand yrer ler und mit yrem leben, der warhayt dienen ha-

73. **Fr**: [Womitt wirdt der glöubig am meisten angerendt mit tödtlichen begirden?
A: Mit ergernus, von denen hár die der kirchen vorstond, sy sygind diener des worts oder des schwärdts.

74. **Fr**: [Wie verergerend die diener des worts?
A: So sy uffgeblasen sind in eygensinnigen leeren, geneigt zů zangg un unfriden, unkünsch, fressig, hoffertig, gytig begirig zu regieren, in eer, gůt tittlen, und pracht posterlich farende: welches alles wider die demůt Christi, und alle einfaltigkeyt der geschrifft strebt: und gewüsslich den Wolff anzeyget in der schaaffhut, vor welchem man sich bewaren soll, und irem läben nit nachvolgen. Dann Paulus anzeygt (1. Tim. 6), das die warheit hingenommen sye, denen die vermeinend, es sölle Gott angenäm sin, nach gwün und gůt stellen. Also verergerend all falsch geistlich, so sy Jesum mit dem mund bekennend und ein fürnemlich teil der sinen sin wellend, in leeren und predigen lassend: und daby in allem thün und lon, weder liebe noch glouben bezügend. Umb zytlichs gůts willen niemant uffsetzend: ja, das zů erbarmen

[49]) in jrem verfürten ursprung, vor welchen . . .

*) Siehe Ausgabe d. St. Gall. Cat. von 1598 pag. 166.

bent yre gegennwertige ordnung in der dinstperlichen warhayt, von den sagt S. Paulus, volget nach den die alszo wandln als ir habt unszer beyspil. Zum dritten, Getzimpt zu fliehen die ursach der abgötterei die tödliche begirdt unnd die gesellschafft die nachvolgt den dingen, als Got spricht durch den Propheten unnd S. Jöhannes in der offenbarung, Gehet ausz von in mein Volk etc. Zum vierden Getzimpt sich zuegesellen den, die do getreulich und warhaftiklich die ehere gotz uben, von den sagt David, Mit den heiligen wirstu heylig.]

ist, die leer Christi umb verjechnen warheyt, on scham widerfechtend umb ires nutzes willen, vor denen Christus die sinen allweg gewarnet hat. (Matth. 12).

75. **Fr**: [Wie verergerend die diener des schwärdtes?

A: So sy dem übel nit allein nit weerend, sunder selb dem selbigen anhangend, das gůt nit fürderend, das böss nit straafend: die das verderben der iren on truren ansehen mögend, denen eigner nutz fürgmeynen frommen angelegen ist: dann wo sölichs beschicht, so wirt der glöubig antast und zů abfal gereitzt. Darumb es ein erbärmd und gnad Gottes ist wo die Oberkeyten sich der unterthonen heyls und anligens undernemmend, mit straff des bösen, und fürderung des gůten: mit Gottsförchtigkeit, und liebe sines worts. Zů glycher wyss soll man nachvolgen den trüwen dieneren, welche mit rechtem sinn und verstand ir leer fürgebend, und mit irem läben der warheyt dienend. Von denen S. Paul sagt (Phil. 3): Volgend nach denen, die also wandlend, als ir hand unser byspil. Zum dritten, zimpt sich zů flühen die ursach der Abgöttery, der tödtlichen begirden, und die geseelschaft, die denen dingen nachvolget. Als gott spricht durch den propheten, und Sant Joannes in der Offenbarung: Gond uss, an mitten von inen. Zum vierdten, zimpt es sich,

zůgsellen denen die da trülich und warhafftigklich die eer Gottes übend. Von denen sagt David (Ps. 18.): Mit den heylgen wirstu heylig.]

|Der VII teil vom yngang in die gmeynsame der Christglöubigen.|

74. **Fr**: Durch welche ding solder mensch eingehn in die aynigkayt der glaubigen?
A: Durch die untertenikayt und gehorsamkayt und durch dy [untergebung] (sich) der ordnung, und durch die bewarung der [einsinnikayt] in der auffnemung der leer, vermanung warnung, straffung, und in fleissiger behuettung der gepot gots, und d' güten sitten die do dienen zu der warhayt.

75. **Fr**: Was ist darzu not?
A: Das als die schrifft sagt Sun [rettende][50]) tzum dienst gottes, stehe in der gerechtigkayt und forcht beraith dein seel zu der versuechung [nider druck] dein hertz und leyd, als was dir auffgelegt wirt, das emphahe und dulds [in] schmertzen das dein leben wachsz in letzten tagen zum ewigen leben, in der aufferstendung der gerechten [Sunder] die [versuchung] geschehen, von dem teufl, durch dy pösz eingebung ins gemuet von der welt, durch pösze ursachen zu der ergernusz vom [leych-

76. **Fr**: Durch weliche ding sol der mensch yngon in die eynigkeit der glöubigen?
A: Durch die underthenigkeyt und gehorsamme, und durch die [underwerffung] der |Christlichen| ordnung, und durch die bewärung [der einmütigkeit mit der Christenlichen gmeynd], in der uffnemung der leer, vermanung, straaff, warnung, und flyssiger behütung der gebott Gottes und der güten sitten, die da dienend zů der warheit.

77. **Fr**: Was ist darzů not?
A: Das, als die geschrifft sagt |(Eccles. 2.)|: Sun, [so du wilt tretten] zum dienst Gottes, |so| stand in der grechtigkeyt und forcht, bereyt din seel zů der versůchung: [demütige] din hertz, und lyd alles was dir uffgelegt wirt, das empfach, und dults [mit] schmertzen, das din läben wachss in letsten tagen, zum ewigen läben, in der vrstende der gerechten. Die [anfechtungen] [aber] geschehend |vorab| von dem tüfel, durch die bös*en* yngebung*en* in das Gemüt. |Ouch| von der welt durch böss ursachen zu

[50]) tredtent . . .

nam] durch die zerstörlichen begirden aber wer uberwind und [vollendet] der wirt selig. (Amen

Got hab lob).[51])

der ergernuss, [und] von [unserem lyb] durch die zerstörlichen begirden. Aber wär überwindt, und [beharret biss an das end], der wirt sälig.

(St. G. C.) Der VIII teyl und der letst, vom Touff, Frag der Priesteren.

78. Fr: Was ist der Touff der Christen?

A: Es ist der befelch Christi unseres Herren, da wir mit wasser begossen werdend und getoufft, in eynem lyb, im namen dess vatters, des Suns und des Heyligen geysts.

79. Fr: Worzů bistu getoufft?

A: Zu der bůssfertigkeit.

80. Fr: Was ist die?

A: Von den sünden gereiniget werden durch den glouben, und in einem nüwen läben nach Gott wandlen.

81. Fr: Was reyniget die sünd, das wasser?

A: Nein, sunder das blůt Jesu Christi: Eph. 1.

82. Fr: Was ist dann das wasser giessen?

A: Es ist ein wirdig Sacrament, von welchem wir ermanet werdend, der krafft die dardurch bedüt wirdt.

83. Fr: Welche ist die?

A: S. Paul spricht (Röm. 6.): Wie soltend wir in sünden wellen läben, deren wir abgestorben sind, wüssend ir nit, das alle die wir in Jesum Christ getouffet sind, die sind in sinem tod getoufft? So sind wir je mit im begraben durch den Touff in den tod, uff das glych wie Christus ist ufferweckt von den todten, durch die herrlikeyt des vatters, also söllend auch wir in einem nüwen läben wandlen.

84. Fr: Hand die kinder ouch sünd des tods wirdig?

A: Ja, dann wir alle sind in Adám gestorben, und dörffend gereynget zů werden, durch den tod Christi, welcher ouch die kinder rechtfertiget.

85. Fr: Mit was hilff wirstu in einem nüwen läben wandlen?

A: Durch die krafft des heyligen geysts (Röm. 8.), mit welchem wir inwendig getoufft müssend werden (Act. 1.): und also das wir

[51]) „Got hab lob" fehlt im Zürcher Exemplar.

Gott und nitt dem fleisch und sünden läbend: welches Gott anzeygt hat zur zyt der Beschnidung, und durch Mosen geredt: Beschnydent die vorhut üwers hertzens.

86. Fr: Wenn wirt dieses vollbracht?

A: Wenn wir die glider der sund, das ist die anfechtungen, uss der krafft des heyligen geysts, nit lond herschen an unserem lyb, ire lüst zů thůn, sunder das wir sy tödtent. Das wirt aber ein end haben so wir das yrdisch, tödtlich, sündtlich huss, unseren lyb, werdend uss ordnung Gottes, der erden zů der růwen bevelchen: oder ob uns des Herren tag ergryffen wurd, das unsere lyb verwandlet, dem Herren entgegen werdend faren in die lüfft, und darnach mitt clavificiertem lyb und seel, besitzen die ewigen růw. Das helff uns Gott, Amen.

Die Eltern oder priester mögend zů der jugend sprechen:

Gott aller gnaden und barmhertzikeit, stercke üch in der erkantnus sins suns unsers lieben Herren Jesu Christi, in der krafft dess götlichen geists. Dem sye lob, danck, glori, gwalt, krafft, und rych, immer und ewigklich, Amen.

Gond hin im friden, und bittend gott für einanderen.

Getruckt zů Zürich by Christoffel Froschouer

MDXXVIII. (MDXXVII.)

In der schweizerischen Reformationsgeschichte nimmt auch St. Gallen seine bedeutende Stellung ein. Unter dem Einflusse des eifrigen Vadian (Joachim von Watt) in Verbindung mit dem wackeren Johannes Kessler konnte auch hier die evangelische Lehre schon frühe festen Boden gewinnen. Früher als an andern Schweizerorten wurde in St. Gallen im Jahre 1527 für den gleichzeitig neu eingerichteten Kindergottesdienst der erste evangelische Catechismus eingeführt. Vor der Reformation war in St. Gallen für die Jugend kein Catechismus vorhanden. Wir finden diesen Catechismus erwähnt in Kessler, Sabbata II, pag. 76 f., Haltmeyer, Beschreibg. d. Stadt St. G. pag. 412, v. Arx, Gesch. d. Kt. St. G. II. pag. 515, Wegelin, Pfarrkirche St. Laurenzen pag. 77, Finsler, kirchl. Statistik d. reform. Schweiz pag. 678 und anderorts.

Stellen wir zunächst die Frage nach dem *Verfasser* des Catechismus. Von einem solchen ist in den angeführten Stellen nirgends die Rede. Anno 1840 veranstaltete Pfarrer Bernet eine neue Herausgabe dieses alten Catechismus. In seinem Vorworte dazu schreibt er: „Der Verfasser desselben (des Catechismus) wird nicht genannt, „Synodalprotokolle aber weisen nach, dass er vom Jahr 1527—1615 „in Kinderlehren und Schulen gebraucht wurde . . .“ Fatalerweise sind die erwähnten Synodalprotokolle, aus denen man vielleicht einigen Aufschluss über die Entstehung dieses Catechismus erhielte, spurlos verschwunden. Es ist sonderbar, wie gerade über den Verfasser des Catechismus überall tiefes Schweigen herrscht!

Unter den Catechismen der böhm. Brüder nennt Zezschwitz (Catechismen der Waldenser und böhm. Brüder) ein in Zürich anno 1527 gedrucktes, jetzt in Ulm (Stadtbibliothek, bezeichnet: 1070—1073, 2, II G. 21.) befindliches Exemplar. Dieses stimmt nach Form und Inhalt, orthographische Verschiedenheiten nicht gerechnet, völlig überein mit dem der st. gall. Vadianbibliothek (bez.: S. 2751) aus dem Jahr 1528. Es liegen uns also hier zwei verschiedene Auflagen desselben Catechismus vor. (Wegelin hat wohl nur das Exemplar (1528) der Vadiana gekannt, sodass er zu der Ansicht verführt wurde, der Catechismus sei „im Jahr 1527 eingeführt, 1528 in Zürich gedruckt worden“. In selbem Sinne ist die Angabe in Finslers kirchl. Statistik (s. o.) zu berichtigen.)

Es fragt sich nun einerseits, *ist der uns vorliegende Catechismus 1527/28 nur ein Nachdruck des Brüdercatechismus (1522)?* wenn nicht, anderseits, *inwieweit hängt der St. Galler Catechismus mit dem der böhmischen Brüder zusammen?*

Dass unsere beiden Auflagen 1527/28 bei Chr. Froschauer in Zürich gedruckt wurden, scheint nicht gerade für die erstere Annahme zu sprechen. Die böhmischen Brüder hatten meistens ihre eigenen Druckereien. — Während die *Sprache* unseres Catechismus als ein deutlich erkennbarer St. Galler Dialekt (durch Worte wie: lond = lasset; hand = habet; gond = gehet etc.) von derjenigen des Brüder-Catechismus sich merklich unterscheidet, so zeigen sich uns noch weit grössere Differenzen betreffend den *Inhalt* der beiden Catechismen, sodass wir mit Bestimmtheit annehmen können, dass wir es hier nicht mit einem eigentlichen Brüder-Catechismus zu tun haben. Zezschwitz sagt darüber (a. a. O.) pag. 8: „Die Zürcher „Auflage 1527 ist nicht sowohl ein Nachdruck, als eine völlige Um„giessung des alten Inhalts“ und pag. 266: „Die Bearbeitung 1527 „verbessert die Ordnung, kürzt oder erweitert mit Takt und Ge„schick etc.“

Inwieweit hängt nun aber unser St. Galler Catechismus mit demjenigen der bömischen Brüder zusammen?

Zezschwitz schreibt in Herzog, Real-Encyclop. II. 2. Aufl. pag. 650: „Der unparteiische Historiker wird anerkennen, dass seit den „Zeiten der apostolischen Gemeinde keine Kirchengemeinschaft in „graduell angenäherter Weise ähnliches an tatsächlich reiner und „edler Lebenserscheinung geleistet hat, als die bömischen Brüder . . .“ Bei solcher Bedeutung hatten denn auch die böhmischen Brüder weit über die Grenzen ihres Landes hinaus einen grossen Einfluss auf die reformatorischen Bewegungen. Mit den Waldensern von Südfrankreich und Norditalien standen sie fortwährend in regem Verkehr. Seit 1519 hatten die böhmischen Brüder selbst mit Luther Verbindungen angeknüpft. So ist es denn leicht erklärlich, dass auch unser Land von dieser Geistesströmung berührt worden ist. Haltmeyer deutet solches an pag. 81. Bekanntlich hat der St. Galler Reformator Vadian mehrere Jahre in Wien zugebracht. Sollten nicht die böhmischen Brüder auch auf ihn Eindruck gemacht haben? Einen nicht geringen Beweis des Einflusses von Seiten der böhm. Brüder auf das reformatorische Wirken in St. Gallen bildet dieser erste St. Galler Catechismus, der sich im nachfolgenden als eine *selbständige, freie Überarbeitung des Brüder-Catechismus* erweist. — Treten wir direkt auf das Verhältnis der beiden Catechismen zu einander ein, indem wir diese nach ihrem Inhalte mit einander vergleichen.

Die Varianten des Brüd.-Catechismus, auf welche uns Zezschwitz (Cat. d. Wald. u. böhm. Br.) hinweist, ergeben sich „vielfach als höchst nachlässige Abschriften des Originals“. Uns liegen zwei solche vor: In Zezschwitz der Abdruck eines in der königl. Bibliothek zu Dresden vorhandenen Exemplares (Dresd. Expl.) vom Jahre 1522 (8°) und eine Quartausgabe (Zürch. Expl.) von 1523 in der Zürcher Stadtbibliothek (bezeichnet: Gal. V. 159); beide sind unter sich wesentlich gleich. Vorstehend ist wiedergegeben das Dresd. Expl; wichtige Abweichungen des Zürch. Expl. von diesem sind in den betreffenden Anmerkungen angeführt. Ganz unbedeutende und rein orthographische Verschiedenheiten sind nicht berücksichtigt worden.

So weit möglich sind Verschiedenheiten zwischen Brüd.-Cat. und St. Gall. Cat. durch Zeichen angedeutet, und zwar bezeichnen (. . .) im Brüd.-Cat. Stellen, welche im St. Gall. Cat. weggelassen wurden: | . . . | Zusätze im St. Gall. Cat.; [. . .] — [. . .] verschiedener Ausdruck desselben Gedankens in beiden Cat. Unwichtigere, *kursiv gedruckte* Abweichungen werden hier nicht extra besprochen.

Beim genaueren Vergleiche des Brüd.-Cat. mit dem St. Gall. Cat. ist von vornherein leicht ersichtlich die gleiche Anordnung, derselbe Gedankengang. Im Zürch. Expl. scheint eine gewisse Einteilung

des Stoffes vorzuliegen, indem die Benennungen der einzelnen Teile jeweilen am Rande angegeben sind, und zwar bei Frage 8: Glaub, bei Frage 22: Lieb (während eigentlich immer noch vom Glauben die Rede ist!), bei Frage 62: ewig Leben, bei Frage 67: die recht hoffnung. Ausführlicher und zutreffender sind die Überschriften im St. Gall. Cat., welche dort den gesamten Inhalt in VIII Teile zergliedern. Der I. Teil ist ohne genauere Bezeichnung, handelt vom Glauben (und der Liebe?). Der IV. und V. Teil hat je eine Unterabteilung. Der VI. Teil ist als selbständiger Abschnitt den Fragen 71 bis 73 des Brüd.-Cat. gegenübergestellt. Der VIII. Teil ist dem Ganzen neu hinzugefügt.

Der Titel des Dresdener Exemplares ist wesentlich verschieden von dem des Zürcher Exemplares. Der St. Galler Catechismus lehnt sich zunächst an ersteren an. Wohl als Ersatz für die Ermahnung im Zürcher Exemplar: „O Christen mensch, underweyss . . . . “, welche zum Teil eine Wiederholung der im Titel ausgesprochenen Gedanken ist, bringt der St. Galler Catechismus die beiden Citate Luc. 18_{16} und Eph. 6_{4}.

In unserem St. Galler Catechismus folgt dem Titel eine „Vorred“, welche jedenfalls als ein Auszug der betreffenden Rathserkanntnuss angesehen werden darf. Die Vorred hat Kessler Sabb. II, pag. 76 f mit wenigen für den grösseren Leserkreis an jenem Orte nötigen Erweiterungen abgedruckt. Die Erweiterungen bei Kessler sind vorstehend *kursiv gedruckt* der Vorred beigefügt. Die diesbezügliche Notiz bei Haltmeyer pg. 412 ist offenbar den Sabbata Kesslers entnommen.

Nun zum *Inhalt* der beiden Catechismen. Von den 75 (Brüder-Catechismus) resp. 77 (St. Galler Catechismus) Fragen und Antworten der beiden Catechismen sind nur folgende wesentlich ungleich:

Fragen:		Antworten:		Antworten:	
Br. C.	St. G. C.	Br. C.	St. G. C.	Br. C.	St. G. C.
8	8	3	3	49	51
23	23	5	5	53	55
24	24	11	11	56	58
27	27	13	13	60 b	63
28	28	15	15	61	64
31	34	19	19	65	67
49	51	22	22	66	68
60 b	63	23	23	68	70
71 bis 73	73 bis 75	25	25	70	72
		33	36	71 bis 73	73 bis 75

Folgenden Stellen fehlen entsprechende Gegenstellen: Brüd.-Cat. Frage und Antwort *30*. St. Gall. Cat. Fr. und A. *30* bis *33*. Brüd.-Cat. Fr. und A. *34*. Brüd -Cat. Fr. und A. *63*. St. Gall. Cat. Fr. und A. *78* bis *86*.

Treten wir nun auf die einzelnen Fragen und Antworten ein. Die erste grössere Erweiterung finden wir im St. Galler Catechismus *A. 3*: „din säligkeyt stadt uff dem Herren Jesu u. s. w.“, woneben die „3 gründtlichen tugenden“ dennoch berücksichtigt und an den neuen Gedanken angelehnt werden. Im gleichen Sinne ist im St. Gall. Cat. *A. 5* die Stelle 1. Cor. 3,11 hinzugefügt resp. vorangestellt. — *Fr. 8*: In eigener Weise wird hier, wie anderorts der Standpunkt des St. Galler Catechismus beleuchtet, der überall das Hauptgewicht legt auf das Neue Testament, die heilige Schrift, worauf allein der rechte Glaube „gegründt“ ist, cf. den Titel, ferner die Schlusserweiterung von *A. 13*. Die „göttliche geschrifft“ schliesst ja in sich das „gesetz“ (Brüder-Catechismus *A. 57*), ist ja vor allem aus die „grüntliche warheit“ (Brüder-Catechismus *A. 65*) u. a. m. — *A. 11*: Im St. Galler Catechismus tiefer gehend; weiterer Unterschied zwischen „gloub vor Gott und gloub vor den menschen“, der letztere kann sein ein „lebendiger gloub und ein todter“. — *A. 12*: Deutlich ist im St. Galler Catechismus die reformierte Richtung erkennbar, nach welcher der Glaube ohne die Werke der „gloub on frucht“ ein toter Glaube ist. *A. 15*: Die Bewährung des Gottesglaubens liegt in den Früchten des Glaubens. In *Fr. 28* wird unter demselben Gesichtspunkt das „gepot Christi“ abgeändert in „das werck der Christen“; cf. auch *A. 46* im St. Galler Catechismus. — *A. 13*: Auffallend ist im St. Galler Catechismus jeweilen die Betonung der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes, gleichsam um den damaligen antitrinitarischen Strömungen bestimmt entgegenzutreten; cf. ferner St. Galler Catechismus *A. 38 und 40*. — *A. 15 f*: Den Decalog nennt der St. Galler Catechismus die „zähen gebott“, da für ihn die „gepot gottes“ (Brüder-Catechismus) erst im Neuen Testament zum vollen Ausdruck gekommen sind. — *A. 22 f*: Während im Brüder-Catechismus die „lieb“ etwas zu kurz gekommen zu sein scheint, bringt der St. Galler Catechismus eine Definition der Liebe, welche auf die Stelle 1. Cor. 13,4 ff hinführt. Hierauf bildet 1. Joh. 4,16 den passenden Abschluss. In ähnlicher Weise ist in *A. 23* des St. Gall. Cat. der Grundgedanke von 1. Cor. 3,11 erweitert. Das führt denn zur Verschiedenheit der *Fr. 24* in Brüder-Cat. und St. Galler Cat., während die beiden *A. 24* wieder gemeinsam auslaufen in den Glauben in Christo(-um). *A. 25*, St. Galler Catechismus, schliesst sich an das Vorhergehende an. Das Hauptgewicht ist hier gelegt auf den Sühntod Jesu. — In *Fr. 27* ist im St. Galler Catechismus

deutlicher auf Mt. 5,17-20 hingewiesen. Der St. Galler Catechismus verbietet nur das „unnützlich schweren", nicht das schwören überhaupt wie der Brüder-Catechismus. — In geschickter Weise fügt nach *Fr. 29* der St. Galler Catechismus einen grössern Abschnitt ein „von der Hoffnung", deren Begriff durch eine Reihe von Bibelstellen erläutert wird. Als Beleg für diese Verheissungen folgen dann *A. 34*, St. Galler Catechismus, die 8 Seligpreisungen. — *A. 33*, Brüd.-Catechismus: Die Stelle Joh. 17,3 ist, als eine Wiederholung von *A. 32*, überflüssig und deshalb im St. Galler Catechismus *A. 36* weggelassen worden. Ähnlich *Fr. und A. 34*, Brüder-Catechismus, cf. *A. 3 und 4*, ferner (Brüd.-Cat.) *42—44* (St. Gall. Cat.). — (Brüd.-Cat.) *A. 53—55* (St. Gall. Cat.). Während der Mariencult nach dem Brüd.-Cat. noch sehr an die katholische Form erinnert, sucht der St. Gall. Cat. bestimmt von dieser frei zu werden, daher am Schlusse die Erweiterung zur Beleuchtung der Marienverehrung im Sinne der Reformatoren. — *A. 54—56*: In gleichem Sinne nimmt der St. Galler Catechismus den Heiligen gegenüber (zu welchen nach *Fr. 56* auch Maria gerechnet wird), eine veränderte Stellung ein. Nach dem Brüder-Catechismus „leben" die Heiligen gegenwärtig „ausz dem glauben, gott allain ehrend und dienend", nach dem St. Galler Catechismus „habent sy geläbt, geert, gedient", cf. auch *A. 58—60*. Aus demselben Grunde streicht der St. Galler Catechismus *A. 58* Liebe und Gehorsam gegenüber den Heiligen.

Die von Luther beanstandete *Fr. und A. 60b*, welche im Dresdener Expl. weggelassen wurden, sind im St. Gall Cat. wieder aufgenommen worden, jedoch so, dass die Frage nach der *Art* der Verehrung umgewandelt wurde in die *prinzipielle* Frage, ob man denn überhaupt Jesum im „Sacramente des lybs und blüts" anbeten dürfe. Solche Anbetung wird nach reformierter Anschauung im St. Galler Catechismus verworfen. Abgesehen von der Negation am einen Orte ist die Form der beiden Antworten beinahe bis auf den Wortlaut unverändert geblieben. — Vor allem aus tritt die verschiedene Glaubensansicht über das Abendmahlsacrament in *A. 61—64* deutlich zu Tage. Nach einer Auseinandersetzung dessen, was über dieses Sacrament zu glauben sei, wird im Brüder-Catechismus noch einmal mit besonderer Betonung erwähnt: „Alszo pald on allen „zweyffel sol ainfeltiglich gelaubt werden den worten Christi, Das „dz brot ist der leichnam Christi etc", hernach wiederum: „welches „verkündte brot sein leychnam, und den kelch sein plüt . . . . „zunemen" etc. Diesem katholisierenden, mit Luthers Ansicht übereinstimmenden Sacramentsbegriff gegenüber tritt im St. Galler Catechismus klar und deutlich der reformierte Standpunkt hervor: „welches sacr. brot und kelch . . . zu essen und zu trinken, und

„ein wirdige gedächtnus zu halten sins gebrochenen lybs und ver-„gossenen bluts“ etc. Ungeachtet dieses prinzipiellen Gegensatzes sucht der St. Galler Catechismus sich, wo immer möglich, an die Ausdrucksweise des Brüder-Cat. anzuschliessen bis pag. 160 lin. 12, wo der St. Galler Catechismus ganz unabhängig seinen eigenen Weg einschlägt. — Die katholisch klingende *A. 63* des Brüder-Cat. ist weggelassen worden, weil dem Gedanken nach in *Fr. und A. 67* des St. Galler Catechismus in geeigneterer Weise enthalten. — Den Schlussatz von *A. 67* St. Galler Catechismus bildet ein deutlicher Hinweis auf Katholizismus und Haeresien. — Gegenüber den langen Ausführungen in *A. 70* des Brüder-Catechismus bringt der St. Galler Catechismus in *A. 72* geschickte Kürzungen. — Der VI. Abschnitt des St. Galler Catechismus hat im Vergleich zu *Fr. und A. 70* bis *73* die bedeutendsten Veränderungen, indem er unabhängig vom Brüder-Catechismus von den Aergernissen spricht, welche durch „diener des worts oder des schwärdts“ verursacht werden. — Auf den VII. Abschnitt, der an beiden Orten beinahe bis aufs einzelne Wort gleich lautet, folgt im St. Galler Catechismus ein letzter VIII. vom „Touff-sacrament“, als eine selbständige Ergänzung zum Brüder-Catechismus, ohne Zweifel gegen die Wiedertäufer gerichtet. Auffallend ist die Ähnlichkeit dieses Abschnittes mit dem entsprechenden des anno 1529 erschienenen kleinen Luthercatechismus*), ebenso mit dem diesbezüglichen Abschnitt im spätern kleinen Catechismus des Leo Judae. Das Schlusswort des Brüder-Catechismus „Got hab lob“, mag vielleicht mit eine Veranlassung gewesen sein zu dem am Schlusse des St. Galler Catechismus stehenden Ermahnungs- und Segensworte der Eltern und Priester an die Jugend.

---

*) **(St. Galler Catechismus.)**

Vom Touff:

78. Fr: Was ist der Touff der Christen?

79. Fr: Worzu bistu getoufft?

A: Zu der büssfertigkeit.

80. A: das ist: Reinigung von den Sünden durch den Glauben und Wandel in neuem Leben nach Gott.

81. Fr: Was reyniget d. sünd, d. wasser?

A: Nein, . . .

82. Fr: Was ist dann das wasser giessen?

83. A: Röm. 6,3—4.

84. A: . . . wir alle sind in Adam gestorben . . .

(Luthers kleiner Catechismus.)

Das Sacrament der heiligen Taufe.

I. Was ist die Taufe?

II. Was giebt oder nützet die Taufe?

A: Vergebung d. Sünden . . . und ewige Seligkeit allen, die Wort und Verheissung Gottes glauben.

III. Wie kann Wasser solche grosse Ding thun?

A: Wasser thuts freilich nicht, . . .

IV. Was bedeut denn solch Wassertäufen?

A: Der alte Adam soll . . . sterben mit Sünden und bösen Lüsten . . .

A: Röm. 6,4.

In den Bibelcitaten herrscht fast durchgehends eine bestimmte Abweichung des St. Galler Catechismus vom Brüder-Catechismus, was sich leicht auf die verschiedene Ausdrucksweise der böhmischen und der in St. Gallen gebräuchlichen Bibelübersetzungen zurückführen lässt. Der St. Galler Catechismus zeigt grosse Ähnlichkeit, zum Teil vollständige Übereinstimmung der angeführten Bibelstellen mit der 1522 erschienenen Bibelübersetzung (N. T.) Luthers.

Eine weitere Auflage des St. Galler Catechismus datiert vom Jahr 1598, welche gegenüber den früheren Auflagen (1527/28) an zwei Stellen bedeutende Veränderungen aufweist (vide pag. 160 u. 166). Besonders bemerkenswert sind die Änderungen im VI. Abschnitt im St. Galler Catechismus pg. 166, wo der Verfasser der Ausgabe von 1598 die Fr. 71 und 73 des Brüder-Catechismus (welche im St. Galler Catechismus 1527 weggefallen sind) wieder aufnimmt und den Fr. 73 ff. des St. Galler Catechismus voranstellt.

So sehen wir denn in dem vorliegenden St. Galler Catechismus in der Tat eine wesentliche Überarbeitung des Brüder-Catechismus. Bei all den geschickten Kürzungen und Erweiterungen beobachten wir aber doch stets ein starkes Anlehnen an den Brüd.-Cat. Über die Tendenzen dieser Umarbeitung schreibt Zezschwitz pag. 267 folgendes: „Es galt, was von römischer Auffassung im Brüd.-Cat. noch „übrig, evangelisch auszudrücken. Die spezifisch reformierte Tendenz „tritt dabei an den betreffenden Stellen klar hervor.“ Der damals von den böhmischen Brüdern rege gepflegte religiöse Kinderunterricht verdiente denn auch wohl, in weitern Kreisen nachgeahmt zu werden. Der St. Galler Catechismus (1527) ist nach Zezschwitz die einzige Spur eines kirchlichen Gebrauches des Brüd.-Cat. ausserhalb der Brüder-Unität.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass auch das älteste *St. Galler Gesangbuch* aus dem Jahre 1533 sich in gleicher Weise zurückführen lässt auf die *Lieder der böhmischen Brüder,* insofern nach Götzinger, Litteraturbeiträge pag. 12, „die Gesänge der böhmischen Brüder als freundliche Hülfsgenossen den neuen Liedern (des Gesangbuchs 1533) zugeeilt waren“.

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

I.

Gibt es ein Merkmal, auf Grund dessen man einer Verkündigung, die göttliche Offenbarung zu sein vorgiebt, diesen Charakter abzusprechen hat?

Der kürzlich verstorbene Franzose Ernest Renan gehört zu den durch Kenntnisse, Geist und Stil ausgezeichneten Schriftstellern, auf die seine Landsleute mit Recht stolz sind. Die von ihm gegen das Ende seines Lebens verfasste und von E. Schaelsky übersetzte Schrift über die Geschichte des Volkes Israel enthält aber nicht nur mannigfache Meinungsäusserungen, durch die er die Unsterblichkeit der Seele mehr oder weniger bestimmt ablehnt, sondern er stellt in dem nachfolgenden Satze sogar die Behauptung auf, dass das *Nichtsein* eines selbstbewussten Gottes erwiesen sei. Es heisst darin:

Vergleiche: Geschichte des Volkes Israel, von *Renan*, übersetzt ins Deutsche von Schaelsky: I 65. II 3/4. 254. III 76 177/178. 247 V 102.

„Fortlaufende Erfahrungen, die durch die exakteste „Wissenschaft bestätigt worden sind, beweisen uns, dass „die primitive Hypothese über frei waltende, ausser uns „stehende Erscheinungsursachen vollkommen irrig ist. „Man hat in der Natur keine bewusst treibende Kraft „ausser dem menschlichen Willen finden können. Die „Natur selbst ist unerbittlich und ihre Gesetze sind blind. „Das Gebet findet nirgends ein Wesen, das sie milder „stimmen könnte".

Renan I S. 53. Schaelsky.

Gleichen oder verwandten Anschauungen huldigen andere bedeutende Gelehrte, wie Ernst Haeckel, Karl Vogt und Thomas Huxley.

Darf man denn nach solchen Äusserungen hervorragender Männer noch fortfahren, von Offenbarungen Gottes zu reden?

Ich glaube „Ja".

Nur ausweichende, nicht aber stichhaltige Antworten vermögen die Verneiner Gottes und der vernünftigen unsterblichen Seele zu geben, wenn wir die Fragen an sie richten:

Kants Schriften 10 B. 1838/1839 VI 98. Klein: Kosmologische Briefe (1891) 15—26. Kletke: Bilder aus dem Weltall (1853) S. 3/4. Vergl. J. S. Mill: System of Logic 4. Aufl. I. S. 379. 511 II 38/39.

„Woher stammen denn die Naturgesetze, die den geordneten Gang eines Weltalls bewirken, von dessen Erhabenheit der Mensch z. B. dann eine Ahnung bekommt, wenn er berechnet, dass der Lichtstrahl in einer Minute 2½ Millionen Meilen durchzieht und dass es Sterne gibt, deren Lichtnebel viele Tausende von Jahren brauchen, um zur Erde zu gelangen?" Oder „wem verdankt die Materie die Eigenschaften und die Verteilung, die erforderlich waren und sind, damit sich aus ihnen seit unergründlicher Zeit ein Weltall ergab, dessen geordneten Gang wir staunend beobachten, so dass wir aus dieser Beobachtung erst die Möglichkeit schöpfen, von Naturgesetzen überhaupt zu reden?"

„Wie haben wir uns den „Stoff" oder die „Atome" zu denken, aus denen die Massen zusammengesetzt sind, die gegenseitig auf einander wirken?"

„Wie ist das organische Leben entstanden, mit dem eine unendliche Zahl grösserer, kleinerer und kleinster Wesen auf Erden begabt sind?" Und „wie sind das Bewusstsein und das Gedächtnis, wie die Denkkraft und die Willensfreiheit zu erklären?" Oder, wenn die freie Willenskraft verneint wird, wie dies mehrseitig geschieht, woher kommt dann das Gefühl der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen, von dem zu allen Zeiten die Menschen Zeugnis abgelegt haben?

Kant: II 319. 364/369 489/90. 605 VII 354. 358/59. Mill, Logic II 153/160 301/302.

Vor allem aber irrt Renan entschieden darin, dass er seine Ansicht als *erwiesen* hinstellt. Denn ein *apodiktischer Beweis* lässt sich weder für oder gegen das Dasein eines lebendigen Gottes, noch für oder gegen die Unsterblichkeit der Seele führen. Gerade deshalb tritt in diesem Falle der subjektive *Glaube* in sein volles Recht ein. Wir dürfen indes denen, die sich den mitunter spöttischen Bemerkungen Renans gegen die Torheit der an Gott und an die Unsterblichkeit Glaubenden gerne anschliessen, entgegnen, dass die Gründe *für* den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit selbst diesen Ungläubigen zeitweise Zustimmung entlocken. So schreibt z. B.

Kant: I 240. 396. VII 357/361. Römer I 19/20.

Vgl. *Renan* I 65. 73, Schaelsky 183. III 483 IV 301/309 V 156

Renan I 26
Schaelsky

Renan selbst: „*Eine höhere Gewalt will die Gerechtigkeit, „die Wahrheit und das Gute.* Der Fortschritt des Geistes „ist nur für falsche Götter unheilvoll gewesen. *Der „wahre Gott* des Weltalls, der Gott, den man durch gute „Taten anbetet, durch Streben nach Wahrheit, durch Ge„rechtigkeitslehre, — *dieser einzige Gott bleibt ewiglich.* „Die Sicherheit, **seiner** Sache gedient zu haben, — „wenn auch in meiner absonderlichen Art und unbeschadet „mancher Fehlgriffe — flösst mir vollkommenes Vertrauen „zu seiner göttlichen Güte ein, und die Überzeugung, „dass dieses Buch das Fortschreiten des religiösen Ge„fühls fördern wird, lässt mich es lieben."

Vergl. auch Renan-Schaelsky I 5 II 178/179 V 156

Renan ist uns also ein Beispiel dafür, wie die Überweisen, welche sich zeitweise zu der Ansicht bekennen, das *Nichtsein* eines lebendigen Gottes sei *bewiesen*, leicht in den Fall kommen, selbst zur Widerlegung ihrer Ansicht mitzuwirken. Zu beneiden sind auch wirklich diejenigen nicht, die an dem Willen festhalten, sich nicht durch die Gründe überzeugen zu lassen, die für den zusammenhängenden Glauben an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Menschen sprechen. Denn, wie Renan an verschiedenen Stellen selbst eingesteht, ist es dieser Glaube allein, der es uns möglich macht, die Geschicke der Menschen mit einer über uns waltenden Gerechtigkeit zu vereinbaren. Und wenn wir uns zu diesem Glauben bekennen, so befinden wir uns nicht nur in der Gesellschaft der grossen Masse unserer christlichen Zeitgenossen, sondern auch in der Gesellschaft von zahlreichen Personen, die durch ihre Leistungen und Kenntnisse, sowie durch ihr ernstes Nachdenken über diese Fragen für uns von Bedeutung sind. Als Zeitgenossen Renans wollen wir hiefür beispielsweise erwähnen: Graf Helmuth von Moltke, Fürst v. Bismark, Nationalökonom Prof. W. Roscher, Prof. Dr. Glogau, Prof. R. H. Lotze und Kreisphysikus R. Hasenclever (letzterer nicht nur in der Arznei- und Naturwissenschaft, sondern auch in der Philosophie bewandert). Und wenn wir etwas in der Zeit zurückgehen, so war es kein Geringerer als Immanuel Kant, einer der grössten Philosophen aller Zeiten, der die Gründe für den Glauben an einen lebendigen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele für so überzeugend hielt, dass sie ihm als einem apodiktischen Beweise möglichst nahe kommend erschienen.

Vgl. Römer I 22

Vgl. Kant II 605

Renan-Schaelsky III 483. IV 301/309

v. Moltke, gesammelte Schriften I 336/352.

Vergl. Preuss. Jahrbücher Juni 1882 S. 656/60. Febr. 1881 S. 192/3, März 1877 S. 255/6. 273 u. 283. Glogau: Hauptlehr. der Logik §§ 18. 20. 215. 216. 228. 230. Kant II 373/78. 478. 605/6. IV 243/56. VI 13/45. 119/26. 316/17. 337. VII 331/41. 363.

Ebenso waren und sind aber auch die Ansichten über das, was als göttliche Offenbarung zu achten ist, verschieden. Wollen wir also die Überzeugung von der Tatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung auf ihre Berechtigung hin prüfen, so haben wir die Frage aufzuwerfen, ob und eventuell welche Merkmale sich uns bieten, um uns für die Anerkenung oder Ablehnung dessen zu entscheiden, was von der einen oder andern Seite als göttliche Offenbarung ausgegeben wird.

Zur Annahme einer „göttlichen Offenbarung" ist die notwendigste Voraussetzung das Dasein eines Gottes, von dem die Offenbarung ausgeht. Für diejenigen, die an keine Gottheit glauben, kann es auch keine göttliche Offenbarung geben. Aber *subjektive Beurteilung* bleibt auch mit *allem* dem verbunden, was von Gottgläubigen als göttliche Offenbarung angesehen wird, mag die Offenbarung nun durch rein geistige Inspiration oder durch Vermittlung der menschlichen Sinne gedacht werden. Denn wenn man die Offenbarung auch auf rein geistige Inspiration zurückführt, so muss deren Empfänger doch *subjektiv* beurteilen, ob der inspirirende Geist ein guter oder böser Geist ist. Bei solcher Geistesarbeit bleibt der Mensch aber dem Irrtum unterworfen. Denn in der Mathematik ist es uns wohl möglich, zu apodiktischen Beweisen zu gelangen, die sichere objektive Wahrheit ergeben, aber bei religiösen Fragen, bei denen es sich um das Dasein eines lebendigen Gottes und um die Unsterblichkeit der Seele handelt, ist uns dies (wie bereits auf Seite 180 erwähnt wurde) versagt.

Vgl. Baur Dogmengeschichte I 49/50.

Vergl. Marcus I 13. Matth, XVI. 17 u. 23 Marc. VIII. 32/33.

Vergl. auch Kant I 83/86.

Wird die Offenbarung aber nicht als durch rein geistige Inspiration erfolgt, sondern durch Vermittelung der Sinne geschehen gedacht, so wird die Irrtumsfähigkeit der Menschen bei der vermeintlichen Empfangnahme göttlicher Offenbarungen noch durch die Täuschungen erhöht, denen der Mensch bei der geistigen Weiterverarbeitung empfangener Sinneseindrücke ausgesetzt ist. Professor Glogau schreibt hierüber kurz und schlagend:

„Diejenigen Kenntnisse nämlich, welche sozusagen von selbst auf die Anregung der Sinne hin und im Leben erwachsen, sind keineswegs sicher und ausreichend. Sowie wir unsern nächsten Gesichtskreis überschreiten, zeigen sie sich als unzuverlässig und lückenhaft, ja als widersprechend und unrichtig. Und so steht im Leben

Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre S. 1.

die Behauptung des Einen meist im Widerspruch zu den Meinungen und Urteilen der andern Menschen." . . . „Die Naturwissenschaft stösst alles um, was die sinnliche Wahrnehmung uns über die Grösse, die Gestalt, die Farbe des Himmelsgewölbes oder über die Gestalt und die Bewegungen der Sonne, des Mondes, der Erde mit unwiderleglicher Überredung lehrt."

Gott zu *sehen,* galt nach einigen Stellen des alten Testamentes wohl als gefahrdrohend, aber ganz ausgeschlossen war die Vorstellung der Sichtbarkeit Gottes nach dem alten Testamente dennoch nicht. Immerhin erscheinen hier Sprache und Gehör allein als die Organe, durch welche Gottes Gebote an die Menschen in klarer Weise dargestellt erscheinen.

II. Mose III 6. XIX 21 XXXIII 20. Richter VI 22/23 XIII 22. I Mose XII 7, XVIII 1, II Mose XIX 18/20 XXIV 9/11 V Mose XXXIV 10 (vgl. mit letzterer Stelle) Ev. Joh. I 18 I Joh. IV 12 Renan-Schaelsky II 153.

Sofern es sich nun hiebei nicht um sinnbildliche Wiedergabe rein geistiger Inspiration, sondern um wirklich durchs Gehör aufgenommene Töne handelt, kommt folgende Bemerkung Kants zur Geltung:

„Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals *wissen,* dass es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle." — Es ist also ein leicht irreführendes, rein subjektives Urteil, das aus gewissen Eindrücken auf die Gehörnerven die Stimme und Offenbarung Gottes entnehmen will.

Kant I 264.

Im neuen Testamente giebt es aber auch Stellen, nach welchen Gott in der Persönlichkeit Christi als *sichtbarer* Mensch gelehrt und seinen Willen verkündet hat, jedoch ohne dass seine Gottheit allgemein anerkannt worden ist. Der Evangelist Johannes lässt Christus ausdrücklich zu seinen Jüngern sagen: „Habet ihr *mich* kennen gelernt, so habet ihr *auch meinen Vater* kennen gelernt. Ja von jetzt an *kennet ihr ihn und habet ihn gesehen.*" Philippus legte aber einen gewissen Unglauben an den Tag, indem er erwiderte: „Herr, zeige uns den Vater."

Joh. X 30 38 Joh. XIV 7/11 Matth. XI 27 Marc. II 5/7 u. a.

Joh. XIV 7/8 Vgl. auch Joh. I 18 und I Joh. IV 12

Ferner berichten die drei Evangelisten Marcus, Matthäus und Lucas, dass Christus, nachdem er bereits längere Zeit öffentlich gelehrt und Wunder vollbracht hatte, auf die Frage an seine Jünger, für wen die Menschen ihn hielten, *ganz verschieden* lautende Antworten

Marc. VIII 27/29 Luc. IX 18/20 Matth. XVI 13/17

empfing. Sie übermitteln uns ferner, dass nur der Apostel Petrus die zutreffende Antwort gegeben habe, worauf Christus äusserte, dass sein Vater im Himmel und nicht Fleisch und Blut ihm dies geoffenbart habe. Das soll doch wohl heissen, dass nicht äussere Sinneseindrücke, sondern Gottes Stimme, die im Gewissen des Petrus sich vernehmbar machte, ihm diese Überzeugung verschafft habe.

Für die Christen liegt in Vorstehendem der Beweis, dass auch die unmittelbare Einwirkung des in Christus verkörperten göttlichen heiligen Geistes die Schranken, die auf Erden mit der eigenen Persönlichkeit jedes Menschen verbunden sind, nicht aufhebt. Die Beurteilung der durch Christus vermittelten göttlichen Offenbarung wurde und wird also beeinflusst durch die Eigentümlichkeit desjenigen, an den sie ergeht. Da nun jeder Mensch auf Erden mit Irrtumsfähigkeit behaftet ist, so folgt hieraus auch die stete Unsicherheit der richtigen Wiedergabe jeder göttlichen Offenbarung.

Konnte nun Gott oder Christus den Aposteln ausser Petrus und insbesondere dem Philippus zürnen, weil sie nicht durch ihre Rede eine ausreichende Erkenntnis der Natur Christi an den Tag legten? Wir können es nicht annehmen. Denn die Zurechnungsfähigkeit der von Gott erschaffenen Menschen kann doch überhaupt erst *mit dem Bewusstsein der eigenen Persönlichkeit* beginnen. *Diese kann aber doch nur durch ihre eigenen Organe etwas wahrnehmen und erfassen; von deren Leistungsfähigkeit also hängt die Erkenntnis jedes Menschen, auch dessen, der noch so ernstlich vorwärts strebt, ab.* Gott kann es mithin *dem* Menschen, der mit *seinen Organen nach Erkenntnis der Wahrheit strebt,* nicht zur Sünde anrechnen, wenn er *das nicht* als religiöse Wahrheit anzuerkennen vermag, was ihm als religiöse Wahrheit vorgeführt wird, und zwar selbst dann nicht, wenn das so Vorgestellte wirklich der objektiven Wahrheit entspricht. Strafbar wäre es vielmehr, etwas, was als göttliche Offenbarung dargestellt wird, als solche anzuerkennen und zu bekennen, ohne dass die eigene geistige Tätigkeit zu der entsprechenden Überzeugung leitete und in noch höherem Maasse strafbar wäre ein solches Anerkennen und Bekennen, wenn die eigene geistige Tätigkeit uns gar zu einer gegenteiligen Ansicht führte. Wann und in welchem

Grade aber eine derartige Strafbarkeit eintritt, vermag meist nur der allwissende Gott zu beurteilen. Die Antwort, die Christus dem Philippus auf seine Einrede gab, zeigte denn auch keinen Zorn, sondern wohlwollendes Bedauern und den erneuten Versuch der Belehrung, indem er sprach: „Schon so lange Zeit bin ich mit euch umgegangen, und ihr habet mich noch nicht kennen gelernt? Philippus! wer mich siehet, der sieht den Vater; wie kannst du also noch sagen: zeige uns den Vater?“

Joh. XIV 9 Vgl. dagegen Matth. XXIII 13/33. Marc. III 5 u. a.

Und noch in einer andern Weise macht sich bei dem Glauben an göttliche Offenbarung der Einfluss der eigenen Persönlichkeit geltend. Denn es kann doch jeder nur an *solche* göttliche Offenbarungen glauben, die er mit dem Charakter *des* Gottes, an den *er* glaubt, vereinbar hält. So konnte wohl bei dem stets religionseifrigen Apostel Paulus, der erzogen war in dem Glauben an den allmächtigen Gott und daran, dass sich dieser den Israeliten wiederholt durch Abraham, Moses und die Propheten geoffenbart habe, leicht der Glaube Wurzel fassen, dass Gott auch ihn besonderer Offenbarungen gewürdigt habe. Trotzdem muss aber eine allmähliche innere Umbildung der religiösen Anschauung des Paulus *vorher*gegangen sein, ehe es zur leuchtenden Klarheit in ihm wurde, dass er von Gott dazu berufen sei, als *christlicher* Apostel *gegen* den religiösen Wert der *jüdischen* Satzungen zu streiten, während er lange Zeit im Kampfe *für* deren Geltung sich nicht genug hatte tun können. So lange Paulus von solchem Glaubenseifer *für* die jüdischen Satzungen durchdrungen war, hätte ihm eine *gegen* den Gesetzeswert sprechende Stimme *nur als die eines Verführers oder als Satanswerk gegen Israel* — wie solche ähnlich mehrfach in den Religionsschriften der Juden und im neuen Testament erwähnt sind — erscheinen können. Nach dem Galaterbriefe verdankt Paulus denn auch die geistige Umwandlung, die ihn nicht nur in religiösen Gegensatz zu den orthodoxen Juden, sondern auch zu den Jerusalemer Judenchristen brachte, einem anhaltenden selbständigen und von Gott erleuchteten Nachdenken. An eine *für sie* massgebende göttliche Offenbarung glaubten aber ebensogut die *orthodoxen Juden, welche den Paulus verfolgten, wie auch der Apostel Paulus* selber. Wir ersehen hieraus, dass selbst die höchste göttliche Offenbarung, wie sie durch

Gal. I 1,15/16. II 2.

I Cor. VII 19 Gal. V 2 u. a.

Gal. I 14

Vgl. I Mose III 1/5 I Chronik XXI 1 Matth. IV 1/11.

Apostelgesch. XIII 50 XIV 19 XXXIII 2 Vergl. Apostelgesch. XV 1. XXI 20 mit Gal. V 2 Gal. I 17/18 II 6.

Jesum Christum den Menschen zuteil wurde, sich *nicht einmal den gottgläubigen Menschen* als unbestreitbare objektive Wahrheit darbot; denn *von dem Charakter und der Ausbildung der Persönlichkeiten hängt es ab, ob und in welcher Weise sie etwas als göttliche Offenbarung betrachten.* Mit besonderer Entschiedenheit zeigte sich die eigene subjektive Auffassung der göttlichen Offenbarung durch Christus bei Paulus. Die zahlreichen gesetzeseifrigen Judenchristen zu Jerusalem erkannten wohl auch die Offenbarung Gottes durch Christus an, aber ihre frühere geistige Ausbildung erlaubte ihnen nicht, sie in gleicher Weise auf sich wirken zu lassen, wie es bei Paulus und zahlreichen von ihm bekehrten Heiden der Fall war. Die Israeliten aber, die dem orthodoxen Judentum treu blieben, vermochten überhaupt nicht, in dem von dem jüdischen hohen Rate verurteilten Jesus einen Verkündiger göttlicher Offenbarung zu sehen. Auf die Juden, die so dachten, übte teils das Forterben des festgewurzelten Glaubens, teils ihre Ausbildung von frühester Kindheit an eine derartige Macht aus, dass die Religionsanschauung ihrer Väter auch andauernd ihre subjektive, jeder Belehrung widerstrebende Überzeugung blieb. Wie nun von dem Charakter und der Ausbildung von Menschen und Völkern die Annahme und die Beurteilung göttlicher Offenbarungen abhängig ist, so übt diese auch wieder einen gewaltigen Einfluss auf die fernere sittliche und geistige Entwickelung der Völker aus.

Mark. XIV 53 u. 64.

Vgl. Glogau Abriss der philos. Grundw. I S. 44.

Es bleibt aber auch derjenige, der mit voller Überzeugung etwas als Offenbarung Gottes persönlich empfunden und erkannt hat, doch ein dem Irrtum unterworfener Mensch und als solcher ist er deshalb auch nur berechtigt, den Mitmenschen gegenüber die *ihm als Gewissheit* geltende göttliche Offenbarung als *subjektives Erkennen und Empfinden*, oder als *subjektive Gewissheit, nie aber als objektive Wahrheit* entgegen zu halten. Führt freundliche Unterhaltung zur religiösen Übereinstimmung, so mag dies wohl beiderseitige Befriedigung gewähren und als ein Grund gelten für die Wahrscheinlichkeit, dass die subjektive religiöse Gewissheit auch der objektiven Wahrheit entspricht. Aber *weder* eine grosse Zahl von solchen, die sich die gleiche religiöse Überzeugung aneignen oder zuschreiben, *noch* die Intensität der eigenen religiösen Gewissheit vermag an dem Charakter des *rein*

subjektiven, dem Irrtum unterworfenen Erkennens und Empfindens göttlicher Offenbarungen in religiösen Angelegenheiten etwas zu ändern. Es bliebe dieser Charakter auch selbst in dem Falle bestehen, wenn unsere religiöse Anschauung wirklich der objektiven Wahrheit entspräche; *denn einen apodiktischen Beweis dafür, dass dies der Fall ist, vermöchten wir doch nicht zu liefern.* Es ist hiernach *jedes Streben unberechtigt*, das dahin führt, von Personen, die ein anderes religiöses Erkennen als wir selbst haben, zu verlangen, dass sie *ihre* religiöse Überzeugung *desshalb der unsrigen unterordnen*, weil *wir* diese auf eine göttliche Offenbarung stützen und es deshalb als *gewiss* ansehen, dass *unsere* Anschauung die *zweifellos richtige und insoweit auch die allein richtige* religiöse Anschauung ist. Zu solch *ungerechter* Forderung kann sich nur ein Mensch berechtigt glauben, der auf einer niedrigen Stufe geistiger Entwicklung steht. Und da eine derartige ungerechte Forderung *nur als Folge menschlicher Unwissenheit entschuldbar* erscheint, so *kann sie von einem allwissenden und gerechten Gotte weder jemals angeordnet werden, noch je angeordnet worden sein.*

Somit enthält jede Religion, welche an anders denkende Menschen den Anspruch stellt, als göttliche Offenbarung anerkannt zu werden, ohne ihnen hierüber eine vollkommen freie Prüfung und die selbständige Entscheidung zuzugestehen, auch hierin das Merkmal und den Beweis dafür, dass ihr der Charakter der göttlichen Offenbarung abgesprochen werden muss. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass eine solche Religion im Einzelnen doch Wahrheitsmomente enthalten kann, die göttlicher Offenbarung entsprechen.

II.

Folgerungen, die sich aus dem ersten Abschnitte für die im alten Testamente als göttliche Offenbarungen ausgegebenen Verkündigungen ergeben, sowie Darstellung des Einflusses dieser bis zum Erscheinen des Heilandes.

Aus dem Schlussatze des ersten Abschnittes folgt:

1. Dass jede religiöse Korporation im Unrechte ist, welche vorgibt, infolge göttlicher Offenbarung ein Recht oder gar die Pflicht zu haben, gegen Andersgläubige

(mögen diese ihr nun durch frühere religiöse Zeremonien angehört haben oder nicht) irgend welche Zwangsmassregeln zu veranlassen, um sie zum Bekennen oder zur Ausübung des Glaubens der Korporation zu bewegen, oder sie von der Ausübung einer andern Religion abzuhalten.

I Mose XVII 14
II Mose XXII 20
III Mose XVII 1/4
8/9 14 XXIV 13/16
V Mose XIII 6/10
XVII 2/12 XVIII 20.

2. Dass die mosaische Religion in ihrer endgiltigen Ausgestaltung nicht ihrem ganzen Umfange nach als göttliche Offenbarung gelten kann, *weil sie ohne Gestattung der selbständigen Entscheidung* verlangt, als massgebende göttliche Offenbarung anerkannt und befolgt zu werden, sodass sie die Todesstrafe für die Ausübung einer andern Religion vorschreibt.

Wenn wir die Berechtigung dieser Aufstellungen darlegen wollen, so haben wir uns die Entwickelung der mosaischen Religion bis zur Zeit Christi und das Resultat dieser Entwickelung zu vergegenwärtigen. Hierzu dienen uns die Schriften des alten Testamentes, die uns ja das übermitteln, was in Israel als göttliche Offenbarung ausgegeben und anerkannt worden ist. Ihr Einfluss ist aber ein sehr verschiedener gewesen. Poetische Ergüsse und ethische Ausführungen, die sich wohl als Folge göttlicher Einwirkung ausgaben, aber dabei doch keinen Anspruch auf autoritative Bedeutung machten, waren selbst dann, wenn sie einen bleibenden Wert besitzen, für die geschichtliche Entwickelung des Judentums nur von indirektem und schwer festzustellendem Einfluss. Wir widmen ihnen deshalb auch hier keine eingehende Beachtung. Es bleiben dann noch als Grundlage für unsere Betrachtung die als Offenbarungen Gottes ausgegebenen Verkündigungen, die in der Geschichtsdarstellung überliefert sind, ferner die der Propheten, die wohl einen autoritativen Charakter beanspruchten, aber sich doch nur auf spezielle Zeitereignisse bezogen, und schliesslich diejenigen, die von vornherein mit dem Anspruche verkündet worden sind, als bleibendes Gesetz in Israel zu gelten.

Der im alten Testament so häufig vorkommende Ausdruck „Gott sprach“ findet sich zuerst in durchaus naiver Weise im dritten Vers des ersten Kapitels der Bibel. Dass dieser Ausdruck nach der Absicht des Verfassers hier nur sinnbildlich zu verstehen ist, geht daraus hervor, dass nach seiner Schilderung Himmel und Erde noch

Mose I 6/8.

ungeschieden waren und die Erde noch öde und leer

war. Ebenso wurden Wesen, zu denen Gott hätte sprechen können, erst später geschaffen und jedenfalls gab es auf Erden noch keine Menschen, welche die Sprache Gottes hätten überliefern können.

I Mose I 2.
I Mose I 20.
I Mose I 26 u. f.

Unzweifelhaft ist es also, dass hier vom Verfasser ein Sprechen Gottes in willkürlicher Weise vorgestellt wird. Mit dieser *Einen* offenbar willkürlichen Vorstellung vom Sprechen Gottes ist es aber erwiesen, dass die Willkür bei den Erzählungen vom Sprechen Gottes im alten Testamente überhaupt nicht ausgeschlossen ist. Mit der Aufnahme des Einen Falles offenbarer Willkür in die Darstellung berechtigen die Kompilatoren des alten Testamentes uns zu der Annahme, dass sie keinen Anspruch machen auf eine Geschichtsdarstellung, die den Zweifel an der getreuen Wiedergabe vergangener Ereignisse ausschliesse. Sie geben uns das Recht, auch an andern Stellen eine willkürliche Ausschmückung zu vermuten, und legen uns die Pflicht auf, sie dort anzunehmen, wo ganz überwiegende oder gar zwingende Gründe für eine solche Annahme ersichtlich vorliegen. Auch sagte der grosse Historiker Hch. von Sybel 1864 in einer Festrede zu Bonn, die Erfahrung zeige, dass kein objektiver Tatbestand, der nicht durch eine einzelne sinnliche Wahrnehmung und Meldung erschöpft werden könne, durch die Auffassung und Darstellung eines Menschengeistes hindurch gehe, ohne aus der Substanz dieses Geistes eine mehr oder minder erhebliche Umwandlung zu erleiden. Wir haben also schon bei den Schriften, die *nicht lange nach* den Ereignissen verfasst sind, über die sie berichten, eine individuell gefärbte Wiedergabe des Geschehenen vor uns. Viel ungünstiger liegt die Sache aber noch bezüglich des Pentateuchs. Die Bücher Mose sind zumteil erst im IX. Jahrhundert v. Chr., zumteil sogar noch wesentlich später verfasst worden, während Moses im XIII., nach andern sogar im XIV. oder XV. Jahrhundert vor Christus gelebt hat, zu einer Zeit, in welcher die Schrift in Israel noch gar nicht oder nicht genügend verbreitet war. Es fehlte also den Schriftstellern über die Anfangszeit der Geschichte Israels selbst die *Möglichkeit,* aus den legendenhaften mündlichen Überlieferungen das allein Richtige, losgelöst von den damit verbundenen Entstellungen, heraus zu finden.

Vortsräge und Aufsätze von Hch. von Sybel. Berlin, Hoffmann & Cie., 1874 S. 7.

Wellhausen Prolegomena zur Geschichte Israels, 4. Aufl. S. 9 56/61. 148. 314. 326. 400. 412 u. a.
Wellhausen Gesch. 11. 79/80.
Cornill, israelitisch. Prophetismus S. 17 83/84.
Renan-Schaelsky I 16/18 361/364 II 216/18.

Vergl. Renan I 166-167. 170. 184. 193-200. 252, 291. II 83. 102 170 198/204 211/221 314/15 321 332/39 356/58 383 388 III 206/211 409/10 457/58 V 120.

Die Bücher Mose und Josua enthalten also keine wirkliche Geschichte, sondern neben überlieferten Legenden insbesondere das, was die Verfasser selbst, sowie viele ihrer Zeitgenossen, als Gebote Gottes ansahen oder als solche angesehen wissen wollten. Und wohin dies zielt, zeigt sich alsbald. — Der Verfasser des I. Buch Mose lässt Gott den Menschen verbieten, von dem Baume der

I Mose II 17

Erkenntnis des Guten und Bösen zu naschen. Im Übrigen soll aber Alles dem Menschen untertan und für ihn nutzbar sein und alle seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten darf er üben, um diese Oberherrschaft fruchtbar zu machen.

I Mose I 26. 28/30.

Wenn der Verfasser also allein den Weg zur eigenen *Erkenntnis des Guten und Bösen* verschliesst, so wurde, wie bei allen andern vorchristlichen Religionen (die ja sämtlich Volks- oder Staatreligionen waren) schon hierdurch auch im Judentum die zur offiziellen Anerkennung gelangte Religion von selbst als den Einzelnen verpflichtend angenommen, während ihm das freie und selbständige Urteil in Religionsangelegenheiten damit entzogen wurde.

I Mose I 26/27. III 1. 4/5.

Da der Verfasser den Menschen nach Gottes Ebenbild erschaffen sein lässt und da er ihn über alle Tiere erhaben schildert, während in der Erzählung auch die Schlange als sprechend und klug vorgeführt wird, und da ja die Affen bereits im Körperbau dem Menschen gleichen, so legt er es hiedurch nahe, anzunehmen, dass die Gottähnlichkeit und Erhabenheit der Menschen grade in dem freien und selbständigen Denken und somit auch

Vergl. Wellhausen Proleg. S. 306.

unter Beachtung des eigenen Gewissens in dem Streben nach der Erkenntnis von Gut und Böse liege. Je natürlicher dies aber erscheint, desto stärker kämpft der Erzähler des Sündenfalls und, wie wir sehen werden, auch die übrigen Verfasser der Bücher Mose für die Unterdrückung des freien und selbständigen Denkens über religiöse Angelegenheiten. So lassen sie in der späteren Erzählung von Gott dem Abraham das Gebot geben,

I Mose XXII.

seinen Sohn Isaak zu opfern und ihm nachher Segen und Verheissung dafür erteilen, dass er solchem empörenden Gebote Gottes bereitwilligst gehorchen wollte. Die Verfasser rechnen es somit dem Abraham zum religiösen Verdienst an, dass er die eigenen Gedanken vollständig unterdrückt und gar keinen Zweifel darüber hat auf-

kommen lassen, ob ein solches Gebot auch *wirklich das Gebot eines gerechten Gottes sein könne?*

Vgl. I Mose XII 2/3 12/19 XVI 1/6 XVIII 12/15 XX 2/18.

Eine Besprechung der mancherlei Wunderlichkeiten, die das alte Testament von Abraham, dem Auserwählten Gottes, und seinem Weibe Sara erzählt, kann hier unterbleiben; es genügt hervorzuheben, dass die Erzählung der auf Gottes Gebot bereits in Angriff genommenen Hinopferung Isaaks durch seinen Vater Abraham eben *nur Erzählung und nicht Geschichte sein kann.* Denn Töne, die an uns herankommen, erhalten ihre Bedeutung erst durch eigenes Nachdenken; erschallen sie z. B. in einer uns ganz fremden Sprache, so verhallen sie ohne jedes Verständnis. Um also Töne als *ein Gebot* aufzufassen, ist *eigenes Verständnis, eigene Gedankenarbeit* nötig; diese würde aber sofort unbedingt sagen, dass ein gerechter Gott weder ein solches gegen einen schuldlosen Knaben gerichtetes Gebot erteilen noch mit den heiligsten Gefühlen der Menschen Scherz treiben kann. Und den Begriff der Gerechtigkeit vermag auch der Verfasser oder Redaktor des I. Buch Mose nicht vom Richter der Erde zu trennen.

Kant I 264/265, sowie Anmerk. S. 265.

I Mose XVIII 25.

Mit dem anhaltenden Streben der menschlichen Vernunft, Gott und das Weltall zu erfassen, blieb stets das Gefühl der mangelnden Kraft zur Lösung dieser Aufgabe verbunden. Und das Gefühl solcher Unvollkommenheit hat es von jeher hervorragenden Persönlichkeiten oder geistlichen Korporationen möglich gemacht, in ihrem Sinne oder Interesse das menschliche Sehnen nach der Erkenntnis der Gottheit und die menschliche Furcht vor dem Ungewissen auszunutzen. Das Mittel hierzu bildete dann immer das Vorgeben besonderer göttlicher Offenbarung, der gegenüber die menschliche Vernunft sich ihrer Unfähigkeit, die Gottheit zu erfassen, bewusst bleiben, und sich deshalb der göttlichen Offenbarung und denen, die in ihrem Besitze sind, unterwerfen müsse. Sobald es geistliche Verbindungen gibt, die ihre Macht auf Offenbarungen, die sie als göttliche ausgeben, stützen, *entstehen die Konflikte mit der fortschreitenden Erkenntnis der menschlichen Vernunft.* Wie es bei verschiedenen heidnischen Nationen geschehen ist, so lässt sich dieser Vorgang auch bei den Juden nachweisen.

Die Vorstellungen der ältesten Hebräer werden uns als noch frei von geistlicher Beherrschung und von solchem

Vergl. Renan-Schaelsky I 37 41-45 55/58 67/76 96-

97 130 II 1 430. Wellh. Proleg. S. 5' Wellh. Gesch. 30.

Konflikte zwischen der Vernunft und angeblichen göttlichen Offenbarungen geschildert.

I Mose II 9. 17.

Durch das Verbot, von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu naschen, wird aber im alten Testamente der *Konflikt eingeleitet zwischen den tendenziösen Vorstellungen von göttlicher Offenbarung,* welche die Redaktoren der Bücher Mose überliefern, *und den wirklichen Offenbarungen Gottes. Denn diese sind nicht nur auf's engste verbunden mit seinen Werken im Allgemeinen, sondern auch insbesondere unzertrennlich von der Erschaffung der Menschen mit ihrem individuellen Gewissen und der menschlichen Vernunft, die sich souverän fühlt und frei nach ihrem Wesen und nach den Grenzen ihrer Erkenntnis forscht.* Jener Konflikt wurde nun von den Verfassern und Redaktoren des alten Testamentes weiter geführt, wie wir sahen, durch die Darstellung der Geschichte Abrahams. Der Verfasser des I. Buch Mose lässt nun Gott mit Abraham einen Bund schliessen. Abraham wird der Stammvater eines Volkes, das Gott sich auserwählt hat. Als Nationalgott Israels *verfährt zu dessen Gunsten Jahve* alsdann (nach den Büchern Mose und Josua) *hart und ungerecht gegen andere Völker, was die Israeliten aber nur zu um so höherer Verehrung Jahves anspornen sollte,* während doch ein freies und selbständiges religiöses Denken den Juden gesagt haben würde, dass ein derart *ungerechtes* Verfahren gegen die andern Völker sich mit dem Verhalten eines gerechten Gottes nicht vereinbaren lasse. Wenn man auch geneigt sein mag, den Juden gegenüber manchen andern Völkern einen Vorzug zuzuerkennen, so wird dadurch die Gültigkeit des vorerwähnten Gedankens doch nicht aufgehoben. Er würde selbst dann noch eine Berechtigung behalten, wenn die Juden minder oft den Zorn Gottes gereizt hätten, wie dies nach dem Zeugnisse ihrer eigenen Geschichtschreiber und Propheten der Fall war, und wenn sie sich minder unfähig gezeigt hätten, ihre nationale Unabhängigkeit zu behaupten, wie die Geschichte es lehrt.

Vergl. Wellh. israel. Gesch, 129/132. 168-176. 186. 191/193.

Vgl. Moltke I 342. Dubois-Reymond; Grenzen der Naturerkenntnis. Kants Werke u. a.

I Mose XII 1/3, XIII 14/17. XV 7. 18/21. XVII 1/16. XVIII 25. II Mose III 19/22. V Mose IX 1/13. XX 10/17. Josua III 10. XI 6. 14/21. Vergl. auch Renan-Schaelsky I 178/179. 254/255. Wellhausen, israelit. Gesch. 30/35. Josua XI 20. V Mose XXXII 4.

I Mose XII 5/7. XXVIII 13/15. XXXV 1/15. II Mose II 23/25. III u. ff bis XIX 5/6. III Mose XXVI 3/9. IV Mose X u. ff. XXI. XXXI V Mose I—VI. IX 1/3 XI 1/28. XXVIII u. f.

In den Büchern Mose und Josua wird berichtet, dass dem Volke Israel göttliche Offenbarungen zuteil wurden, nach denen Jahve den Auszug der Juden aus Egypten und ihre Besitznahme von Kanaan *als spezieller Schutzgott und Verbündeter Israels* von jeher gewollt, mit Fürsorge überwacht

und den Erfolg des Eroberungszuges bewerkstelligt hat. Mit dem Kultus des Jahve, als einigendem Panier, sollte aber auch den Israeliten *allmählich in dem Priestertum ein starkes nationales Band erwachsen.* Denn mit dem Zuge zur Eroberung Kanaans erhalten die Geschicke Israels offenbar einen mehr weltgeschichtlichen Charakter. Politische Erwägungen werden nun das Verhalten der leitenden Persönlichkeiten Israels bestimmt haben. Eine feste religiöse Verbindung mag ihnen wohl als der einzige Weg erschienen sein, um das an keine staatliche Organisation gewohnte und in Gefangenschaft geratene Volk zur Eroberung eines fernen Landes zu führen, um dort eine unabhängige Existenz zu erringen und zu behaupten. Denn wo immer auch ihnen ein Staatswesen entgegentrat, sahen sie es auch durch die Religion gestützt. Jeder Volksstamm oder Staat hatte eine besondere Gottheit, unter deren starkem Schutz er zu stehen glaubte, wenn er ihren Willen erfüllte. In jedem dieser Volksstämme oder Staaten bestand ferner ein Priestertum, dessen Aufgabe und Vorrecht es war, den Willen der betreffenden Gottheit zu erforschen und zu verkünden. Mit seinem ganzen Einfluss suchte nun jedes Priestertum den Staat, dem es angehörte, zu stützen; denn *es selbst stand und fiel* mit ihm. Wurde ein heidnischer Staat besiegt und unterdrückt, so konnte seine Gottheit und sein Priestertum nur noch durch die geschichtliche Überlieferung vor völliger Vergessenheit bewahrt bleiben. Dabei musste ein solches Priestertum trachten, den Schein aufrecht zu erhalten, dass kein Wiederstand *gegen den von ihm vorgestellten Willen Gottes* ungestraft bleibe.

Renan-Schaelsky I 175/9. 297. 307. 325, 53. V Mose XII 193 XVII 9/13.

Cornill 24/26. Wellh. Gesch. 12/34 vergl. Renan-Schaelsky I 82/83.

Vgl. Richter XI 24 Renan-Schaelsky I 59/60. 222. 229. 254/5. Wellhausen, israel. Gesch. 31.

Wenn nun auch neben Moses schon der Levite und Priester Aaron und dessen Anhang auftrat, so erscheint im Übrigen nach dem alten Testamente Moses doch als der einzige israelitische Leiter, der nur direkt von Gott die massgebenden Gebote sowohl für die äussere Führung wie für die innere Gesetzgebung empfangen hat. Es brachte aber die Verflechtung des Namen Gottes mit der mosaischen Gesetzgebung schwer wiegende Folgen. Denn es wurde nun von den Verfassern und Redaktoren der Bücher Mose die ganze sogenannte mosaische Gesetzgebung in ihrer allmählichen hierokratischen Umformung als unabänderliche Anordnung Gottes hingestellt. Dieser

II Mose IV 14/17. V Mose X 6/8.

II Mose VII 1/20. XVII 12. XIX. XXXI. V Mose XXXI Josua I u. f. Wellhausen israelit. Gesch. 35.

Charakter wurde also nicht nur dem vielen Vortrefflichen beigelegt, was diese Gesetzgebung enthält, sondern auch dem nur zeitweise Guten, ja sogar auch dem Mangelhaften, was sich darin findet. Der unmittelbare Nachfolger des Moses, Josua, empfing als politischer Leiter nach dem alten Testamente wohl auch noch direkt die Gebote Gottes, aber ihm stand doch schon das überlieferte und streng verbindliche Gesetz Mose zur Seite.

Vgl. II Mose XXXII 1/8. IV Mose XXV 1/3. II Mose XVII 14/16. V Mose II 24/25. 31/34. III 1/6 VII. XXIII 3/6.

Die Juden folgten aber auch nur mit starken Unterbrechungen und langsam der religiösen Anschauung, die man ihnen aufoktroiren wollte. Als göttliches Gebot wurde ihnen die Weisung übermittelt, mit den Völkern der eroberten Länder keine Vermischung einzugehen, sondern sie zu vertilgen. Dieses Gebot wurde aber teils ungenügend befolgt, teils geschah das Gegenteil und es wurde sogar wieder fremden Göttern gehuldigt. Allmählich fingen die jüdischen Theokraten an, ein politisches Oberhaupt und eine über ganz Israel dominirende weltliche Regierung für entbehrlich zu halten. Sie suchten die Anschauung zu verbreiten, dass die gemachten Eroberungen *weder durch die militärische Tüchtigkeit der Juden erreicht worden seien, noch auch durch sie behauptet werden könnten, sondern dass dies nur durch die Befolgung der Gebote des Judengottes Jahve, die der Prophet verkünde und deren Befolgung das Priestertum vermittle, zu erzielen sei.* Es gestaltete sich denn auch die staatliche Vereinigung der jüdischen Stämme nach der Eroberung Palästinas zu einer sehr lockern, wenn eine solche für die Zeit der Richter überhaupt noch anzuerkennen ist.

Josua VI 17/26. VIII. X. XI. XV 63 XVI 10. XVII 12. XXII 4/12. Richter I 27/35. II 12/19. III 5/6. IV 1. V 8. VI 25. VIII 33/34. Samuel XV 2/3. Renan-Schaelsky I 232. 236. 246/250. 288/9. 303,

Wellhausen israelit. Gesch. 46/50. III Mose XXVI 3, 6/8. 14. 17. 36/39. V Mose X 11/17, XI 22/28. XXVIII 1 7. 15. 25. II Könige XIX 32/35. Richter VII 2/22 I Sam. VIII 7/18 Renan-Schaelsky I 372/3. II 256/59. 447 456, 508/9. III 261-73. 291. Vergl. Wellhausen, Gesch. Isr. 37/41.

(Fortsetzung folgt.)

Bücherschau.

Möller, Dr. Wilh.: **Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Band,** 2. durchges. Ausgabe. 568 S. gr. 8°. Bei J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig. 12 Mk., gebunden 14 Mk. 50 Pfg.

Diese von G. Krawerau besorgte Ausgabe des zweiten Bandes ist nötig geworden, weil dieser zweite Band, die Kirchengeschichte von Gregor d. Gr. bis zur Reformation behandelnd, seiner Zeit in einer Auflage als Band I gedruckt worden war. Es konnte sich deshalb auch noch nicht darum handeln, eine Neubearbeitung des Inhaltes vorzunehmen, wozu auch sonst keine Veranlassung vorlag, wohl aber bemühte sich Kawerau, die seit Erscheinen der ersten Auflage nötig gewordenen Literaturnachträge zu besorgen.

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

(Fortsetzung.)

Die Richter erschienen im Volke Israel bei besonderen Krisen in dem einen oder andern seiner zwölf Stämme und sie traten dann wohl auch gleichzeitig als Propheten auf.

Renan-Schaelsky I 281. 288/290. 297. 314/15. 322/26.

Obgleich uns als ältestes bekanntes Produkt der hebräischen Literatur das Siegeslied der Deborah (wahrscheinlich mit einigen Veränderungen) erhalten blieb, so war zur Zeit der Richter die Schrift noch nicht allgemein gebräuchlich. Da also für die spätere Gestaltung der Geschichtserzählung an der Hand der sagenhaften mündlichen Überlieferung noch grosse Freiheit gestattet war, so liessen die spätern theokratischen Verfasser und Compilatoren des alten Testamentes Gott während der Richterzeit noch ganz fabelhafte Anordnungen treffen und ausführen, wobei das Reden Gottes mitunter nicht einmal als ein an bestimmte Persönlichkeiten gerichtetes dargestellt wurde. Der Verfasser gab sich also in diesem Falle gar keine Mühe, es zu verhüllen, dass *er* es war, der Gott so reden liess.

Cornill, 20 und 27. Vergl. Renan-Schaelsky I 302 II 213. Wellhausen israelit. Gesch. 79/80.

Vergl. Renan-Schaelsky I 291/292 Richter VII 2/7. 12-22. XIII bis XVI.

Richter II 20/22.

Die Gewalt der Richter erstreckte sich gewöhnlich nur über einzelne Stämme und sie war nicht erblich. Israel gelangte desshalb unter den Richtern nicht zu der festen Ordnung und zu der Einheitlichkeit in den staatlichen Verhältnissen, durch welche einzelne Nachbarvölker sich ihm gefährlich und zeitweise überlegen erwiesen. Selbst Bruderzwiste blieben dem Volke Israel nicht erspart. Es entstand aber hierdurch im Volke eine mächtige Strömung für ein einheitliches, starkes, weltliches Königtum über ganz Israel, das mit Erfolg den Schutz nach aussen und die Wahrung des innern Friedens besorgen sollte.

Wellh. Gesch. 16 Richter II 14/19.

Richter IX. XII. XX. VIII 22. I Sam. VIII 5.

Richter XVII 6 XVIII 1. XIX 1 XXI 25.

Bei der Schilderung des Endes der Richterzeit wiederholt sich im alten Testamente bei vorkommenden Ungehörigkeiten meist wörtlich der Spruch: „In jenen Tagen war kein König in Israel, jeder tat, was recht war in seinen Augen.“ Die Theokraten sträubten sich aber lange gegen ein *weltliches* Königtum in Israel. Die Propheten und Richter teilten als Gottes Offenbarung dem Volke mit, dass *Jehovah der König* Israels sei. Als der Volkswille aber zu mächtig wurde, fügten sich schliesslich wohl die Theokraten; sie taten es aber mit dem Bestreben, nun *durch* oder *nötigenfalls auch gegen* den König die leitende Macht in Israel auszuüben. Das damalige Haupt der Theokraten, der Prophet Samuel, suchte auch nach der Erwählung Sauls zum Könige die leitende Gewalt festzuhalten. *Den vom Volke verlangten und gewählten* König wollte *er* nun diesem gegeben haben und *er* wollte ihn nach *seiner* Idee, *die er als die Stimme oder Offenbarung Gottes ausgab*, leiten, wie uns dies das alte Testament berichtet. Die späteren Schriften der jüdischen Theokraten zeigen uns, dass es ihr Ziel war, unter dem Vorgeben göttlicher Offenbarung, den Königen die Gesetze vorzuschreiben und in erheblichen Streitfällen das Priestertum zur entscheidenden Instanz zu erheben.

Richter VIII 22/23. I Sam. VIII 5/22. X 17/19. XII 3/12. Vgl. Wellhausen Gesch. 191.

I Sam. X 1 24/25. XI 14/15 und XII 1; 12/15. XV 1/3. 32-33. XII 13.

V Mose XVII 8/13. 18/19.

Der gewählte König Saul hatte wirklich eine schwere Aufgabe. Ein Teil der Bevölkerung zeigte eine offene Gegnerschaft und Verachtung gegen ihn. Saul suchte nun durch Grossmut diese Entzweiung zu beseitigen. Samuels theokratische Tendenz wurde dadurch aber eher ermutigt als entwaffnet. Und so bringt die Erzählung von Sauls Königtum das erste Beispiel, welches zeigt, wie leicht die Stellung eines weltlichen Königs durch einen Theokraten, der die Achtung des Volkes geniesst, unmöglich gemacht werden kann, wenn das Volk vorher in entsprechender Weise erzogen worden ist. Es gelang Saul im Verein mit seinem Sohne Jonathan wohl, Siege über die äussern Feinde zu erringen und Israel von diesen zu befreien. Dies half ihm aber nicht; denn noch kein anderes Vergehen, als sich nicht vollständig Samuel und seinen angeblichen göttlichen Offenbarungen unterzuordnen, hatte er begangen, als Samuel offen als Rebell gegen ihn auftrat, ihm das Königtum absprach und als Folge angeblicher Offenbarung Gottes David zum Könige salbte. Der Zwiespalt, den Samuel so ins Land brachte,

I Sam. X 27 und XI 11/13.

I Sam. XI 11 XIV 1/14. 20/24. 47/48. XV 7/8. Vgl. Cornill S. 28. I. Sam. XIII 5/14. XV 1/11. 26/28. XVI 1 und 12/13.

trug seine unheilvollen Früchte für Israel. Sauls Geist wurde durch Argwohn verdüstert und so wütete er gegen David und dessen Beschützer; David floh zu den Feinden Israels und folgte diesen auf einem Kriegszug gegen sein Vaterland, bis er von ihnen zurückgewiesen wurde. Die Philister besiegten dann Israel, das durch den Zwiespalt, den Samuel gestiftet hatte, geschwächt war.

Vergl. Renan-Schaelsky I 389, I Samuel XIX 1 9/10. 19/24. XX 30/33. XXII 16/19. XXIX 1/8. XXXI 1/7.

Wir sind nun auch zu der Zeit gelangt, in welcher im Volke Israel die Schrift in häufigern Gebrauch kam. Infolgedessen konnte die Geschichtsschreibung fortan nicht mehr so willkürlich verfahren, wie es ihr bis dahin leicht möglich gewesen war.

Vgl. Wellh. Gesch 79/80. Renan-Schaelsky I 146. 186 226 252 291 361/62. II 9/10 17 68/70 168/71 195/96.

Nicht, wie Saul, in seinen Bestrebungen durch die Opposition der Theokraten gehindert, errang David grosse Erfolge. Er besass ja auch viele hervorragende Fähigkeiten und Eigenschaften: er war Dichter und Musikfreund, schön, klug, tapfer, von einnehmendem Wesen und Meister in der Kunst, sich zu verstellen. Mit grosser Schlauheit wusste er drohende Gefahren abzuwenden, wie auch günstige Ereignisse zu verwerten, und wo er es für nutzbringend hielt, verübte er ohne Scheu entsetzliche Grausamkeiten. Seine Verstellungskunst machte es ihm auch leicht, göttliche Offenbarungen vorzugeben, wo er deren zu bedürfen glaubte. Da es seit langer Zeit im Volke Israel als ein Geheimnis der Priester und Leviten galt, den Willen Gottes durch besondere Orakel (Ephod und Theraphim, Urim und Thummim) zu ermitteln, so wusste David guten Nutzen aus dem Umstande zu ziehen, dass der von Saul verfolgte Priester Abjathar mit dem Ephod zu ihm flüchtete.

I Samuel XVI 12 18 21/23. XVII. XVIII. XXI. XXVII 8/10.

II. Sam. XII 31.

Vergl. Renan-Schaelsky I 157 261-65 268/69 285 313 356 397. II 65. II Mose XXVIII 6/31 IV Mose XXVII 21 V Mose XXXIII 8. Richter XVII 5/13 XVIII 17/31. Wellhausen Proleg. 127/32 146 402. I Sam. XXI. XXII. I. Samuel XVI 13 XIX 18. II Sam. VII. I Sam. XXIII 1/12, XXX 7/8. II Sam. II 1/2. V 18/25.

David verdankte ja auch dem Bunde mit den Theokraten sein Emporkommen und eine dauernde Unterstützung. Beide Teile hielten treu an dem Bunde fest.

Indem der König David nun fortfuhr, gemäss dem überlieferten Gebrauche angebliche göttliche Offenbarungen als leitend für die Regierung Israels auszugeben, trug er sehr wesentlich dazu bei, denjenigen, von denen das Volk glaubte, dass sie im Besitze göttlicher Offenbarungen seien, *dauernd* den *massgebenden* Einfluss in Israel zu verschaffen. Es waren dies aber *nicht die Könige, sondern in den nächstfolgenden Jahrhunderten die Propheten und die Priester und in den spätern die Priester und die Schriftgelehrten.*

Den nachhaltigsten Vorteil bei dem Bunde von Theokraten mit den sterblichen Königen erreicht aber die bleibende Corporation des organisirten Priestertums, das ja dabei als die Vertretung der allmächtigen und ewigen Gottheit von dem Königtume anerkannt und benutzt wird.

Volkswohl und Volksrechte werden dagegen fast immer bei derartigem Bunde der Könige mit den Theokraten geopfert. Im vorliegenden Falle wird dies durch die nachfolgende Erzählung illustrirt: „Der *König David* II Sam. XXIV 10/14. *sündigt*, wofür aber das *Volk* gemäss der Verkündigung *Jahves an den Propheten massenhaft büssen muss.*“ —

I Sam. XXIII 1/12. XXX 7/8. II Sam. II 1/2. V 18/25. Schon indem der kluge David mit oder ohne den mit ihm verbündeten Priester sich eines leinenen Ephods oder eines andern toten Machwerks bediente, um dem Volke den angeblich so erforschten Willen Gottes zu verkünden, trat ja der Missbrauch des Volksglaubens offen zu Tage. Das alte Testament bestätigt denn auch indirekt, dass David selbst diese Anschauung gehabt hat, indem es bemerkt, *dass für ihn eine Befragung Gottes und ein Rat Ahithophels den gleichen Wert gehabt habe*, und zwar II Sam. XVI 23 u. 21/22. folgt diese Bemerkung unmittelbar auf die Erzählung von einem scheusslichen Rat, den Ahithophel dem Absalom gegeben hatte.

Unter Samuels Leitung hatte die Theokratie ihre Macht, die Staatsgewalt zu beeinflussen, kennen gelernt.

I Sam. XXV u. ff. Samuel starb, ehe David König wurde. Die Natur Davids, dem jede sentimentale Grossmut fremd blieb, wird dazu mitgewirkt haben, dass unter seiner Regierung kein Prophet von so einschneidender Bedeutung auftrat. I. Sam. XXVI 9/10. Wenn er nach dem alten Testament Saul gegenüber Grossmut zeigte, weil man an den Gesalbten Jehovas nicht die Hand legen dürfe, so diente die Verbreitung dieser Anschauung sowohl zur Mehrung der Sicherheit Davids, als auch zur Mehrung der Macht der Theokraten, von denen die Salbung abhing. David setzte aber auch der festern Vgl. Wellh. Proleg. 129/134. Renan-Schaelsky II 65/60. Wellh. israel. Gesch. 92/93. Organisation seiner Bundesgenossen, der Propheten und Priester, kein Hindernis entgegen; vielmehr machte diese unter seiner Regierung wesentliche Fortschritte. Dagegen unterliessen die Theokraten auch jeden Versuch, ihre Macht II Sam. VI 17/18. XXIII 2. *gegen* David geltend zu machen, selbst dann, als David von ihren hierokratischen Befugnissen sich weit mehr an-

masste, als Saul, der sich dadurch Samuels Verurteilung zugezogen, es getan hatte. Und nicht nur David selbst, sondern auch seine Söhne übten, ohne dass dies die Theokraten angefochten hätten, priesterliche Funktionen aus. Die Hierokraten liessen es sich sogar gefallen, dass er gelegentlich als ihr Vorgesetzter auftrat. Denn weit über die Zeit Davids hinaus erstreckte sich der grosse Vorteil, der ihnen aus seiner Regierung erwuchs.

I Sam. XIII 8/14. II Sam. VIII 18 (Luthers Übersetzg.).

Sich als *eifrigen und unsträflichen Diener* und besondern Liebling *Jahves* darstellend, liess David in der *spätern* Zeit seiner Regierung das Ephod bei Seite und erklärte, dass er, gleich den Propheten, *direkt* von Gott inspiriert sei. David half also später mit zur Beseitigung desselben Missbrauchs, ein todtes Stoffgebilde als Vermittler von göttlichen Offenbarungen zu benutzen, den er im Anfange seiner Regierung begünstigt hatte. So verschwand die unlautere Nebenbuhlerschaft, welche diese levitischen Orakel (Ephod etc.) den Propheten gemacht hatten, allmählich fast vollständig. Die Einkünfte, die aus dieser trüben Quelle den Leviten und Priestern zugeflossen waren, wurden später durch solche aus Zehnten und Opfern ersetzt. Mit der vorgespiegelten Unterwürfigkeit gegen Jahve stimmte aber Davids Handlungsweise häufig nicht überein. Durch Unwahrheit und unter Missachtung des Rituals hatte sich David den Weg zum Trone gebahnt. Dann stützte er sich auf die Crethi und Plethi und die Gathiter, auf unbeschnittene Söldlinge, was der mosaischen Anschauung zuwiderlief. Und als der bereits vielbeweibte David eine Sünde schwerster Art beging, für die das Gesetz Moses den Tod bestimmt, war die Vorbereitung dazu geradezu niederträchtig. Im hohen Grade unwürdig ist auch die Art, wie David die Nachkommen Sauls aus der Welt schaffte; dennoch wagte er es bei dieser Gelegenheit, eine göttliche Offenbarung als Rechtfertigung vorzugeben. Wenn nun trotz alledem David sich als den *unsträflichen* Diener Jahves besang und in der *äussern* Verehrung des jüdischen Schutzgottes alle frühern zu überbieten suchte, so musste dies scheinheilige und selbstgefällige Verhalten ihm die Ehrlichsten und Besten seines Volkes entfremden. Zunächst trug es ihm denn auch die offen ausgesprochene Verachtung seines ehedem von ihm hochgeschätzten Weibes Michal ein, das ihn früher als Held geliebt und ihn gegen ihren eigenen Vater ge-

I Könige VIII 14/23 54/65. IX 25.

I Könige I 23/39. Renan-Schaelsky II 70/71.

Ren.-Schaelsky II 66. II Sam. II 1/2. V 18/25. VI 14/15. XXII 22/25. II Sam. XXIII 2.

Vergl. Richter XVII 5/13. XVIII 13/31. II Sam. XXI 1/9 u. a. Renan-Schaelsky I 261/72 283/85 313 356. II 68 156/57. 255. III 26. III Mose XXVII 30/32. IV XVIII 20/21 24. V Mose XII 18/19. Josua XIII 14 u. a. Renan-Schaelsky II 205. Vergl. III Mose XXIV 5/9 mit I Sam. XXI 2/5 — dann XXVII 8/11. II Sam. XV 18. XX 7 23. I Kön. I 38 44. Renan-Schaelsky II 35/36.

Vergl. II Sam. III 2/5. V 13 u XI mit II Mose XX 17; III Mose XX 10; V Mose V 18/21. II Samuel XXI. II Samuel VI 2/5 12/15 17/19. XXII 21/25. Vgl. Renan-Schaelsky I 420 II 52/55. I Sam. XVIII 20/30. XIX 11/18 (XXV 42. 44. II Sam. III 12/16) VI 16 20.

schützt hatte. Auch zeigt bereits die rasche Ausdehnung einiger Aufstände gegen David die Antipathie, die seine Handlungsweise bei vielen Juden erweckt hatte. So wirkte das mit strahlendem Glanze auftretende Königtum Davids in mehrfacher Weise dazu mit, in Israel die Königsmacht zu Gunsten der Priesterherrschaft zu untergraben.

II Samuel XV 10/14 XX 1/2.

Recht hässlich und deshalb wohl auch geeignet, in diesem Sinne zu wirken, waren schliesslich noch die beiden Aufträge zu Ermordungen *), die David seinem Sohne und Nachfolger Salomo hinterliess.

I Könige I 28/39 II 5/6 u. 8/9.

Zu viel möchte in Vorstehendem wohl schon über David — unter dessen Regierung die Juden sich längere Zeit hindurch des Friedens und vermehrter Sicherheit erfreuten — gesagt zu sein scheinen, aber es war dies nötig, weil die theokratische Schreibweise, die im alten Testament vorherrscht, David wiederholt als einen Gott wohlgefälligen Musterkönig erwähnt. Es ist dies durch die früher angeführten Gründe und zugleich auch dadurch bedingt, dass David die Konzentrierung des Jehovah-Kultus in Jerusalem anbahnte, indem er die Bundeslade dorthin brachte und den Plan zum Tempelbau in Jerusalem fasste. Vorerst wurde das an der Grenze von Juda und Benjamin gelegene Jerusalem zwar nur die gemeinsame Hauptstadt dieser beiden Stämme. Aber das Vorgefühl, dass es demnächst durch den Besitz des Jehovah-Tempels den Mittelpunkt für die sämtlichen Verehrer dieses Gottes bilden werde, kam bald zur Geltung. Die Orte des Nordens, welche bis dahin bevorzugte Kultusstätten waren, fühlten sich dadurch bedroht und schon zu Davids Zeiten entstand dort ein erheblicher Aufruhr, der aber damals noch unterdrückt

Vergl. Renan-Schaelsky I 418. II 9 16.

Vergl. I Könige XI 32 34 36 38 u. a.

II Sam. VI u. VII.

Vergl. Renan-Schaelsky II 19 56 135 178.

II Sam. XX 1/2 u. f.

*) Der erste dieser beiden Aufträge galt dem tüchtigen Feldherrn Joab. Er und sein Bruder Abischai sahen in den Empörern gegen ihren König auch ihre eigenen Feinde und hegten auch nach deren Unterwerfung leicht noch Groll und Misstrauen gegen sie. Während seiner langen Dienstzeit brachte nun Joab drei solcher Empörer, Abner, Absalom und Amasa in einer Weise um's Leben, die David öffentlich missbilligte, teils aufrichtig und mit Recht, teils wohl auch aus Berechnung. Trotz solcher Missbilligung fuhren Joab und Abischai fort, dem Könige die wichtigsten Dienste zu leisten.

Vergl. I Sam. XXVI 5/7. II Sam. II 8 bis III 1. 6/12 22/27. XVII 25. XVIII 1 15 XIX 13. XX 1/22.

Vergl. II Sam. III 35 37.

II Sam. XII 26/27 XXI 15/17. XXIV 2/10.

Der zweite Mord, den Salomo nach dem Auftrage Davids zu vollziehen hatte, galt Schimei, einem Verwandten Sauls, der David erst beleidigt, ihn später aber um Verzeihung gebeten und dem dann David geschworen hatte: „Du sollst nicht sterben".

II Sam. XVI 5/13 XIX 18/23.

werden konnte. Aber gerade was diese Orte zu verlieren *fürchteten,* ihre religiöse selbständige Bedeutung, war *das,* was die eifrigen Hierokraten *anstreben mussten.* Denn erst ein *örtlicher* Mittelpunkt des Kultus liess für ihn auch ein *geistliches Oberhaupt* entstehen, dem dann eine mitberatende und mitüberwachende geistliche Behörde zur Seite gesetzt werden konnte. Nur in dieser Weise konnte allmälich eine Theokratie sich ausbilden, die im sogenannten Gottesstaate die massgebende Leitung zu erringen und zu behalten befähigt war. Da David hierzu die Einleitung getroffen hatte, wurde ihm das bleibende Wohlwollen der Hierokraten zu Teil, und zwar in dem Grade, dass sie die Verkündung der Erblichkeit des Trones Israels in seinem Hause auf eine göttliche Offenbarung zurückführten. Grossartig und mit glänzender Pracht führte denn auch Salomo den Tempelbau zu Jerusalem als ein Vermächtnis Davids aus.

Vgl. Cornill 122/126.

II Sam. VII 13 16.

I Kön. V 3/11. V.

Dem Salomo wurde seit Beginn seiner Regierung grosse und vielseitige Weisheit zugeschrieben. Ein weiser Salomo, dessen Sinnen auf die Ausübung der Gerechtigkeit gerichtet war, konnte diese aber weder in dem überlieferten Verhalten des israelitischen Schutzgottes gegen andere Völker finden, noch in dem vorgestellten Verhalten dieses Gottes zum auserwählten Volke selbst, dessen König er angeblich zu Sünden reizte, wofür er dann in seinem Zorne massenhaft Leute aus dem Volke, die daran unschuldig waren, büssen liess. Vielleicht gelangte der weise Salomo auch zu der Anschauung, dass *keine* überlieferte Darstellung *der Welterschaffung, der ersten Offenbarungen der Gottheit und der ältesten Geschichte der Menschheit frei von Phantasie und Willkür sein könne.* Zeigte doch das unter Salomo eintretende Erlöschen des bis dahin so häufigen Befragens Gottes durch das Ephod, Urim-Tummim etc., wie wechselnd und willkürlich die Ansichten im Volke Israel über die Art, den Willen Jahves zu erfahren und zu verkünden, sich gestalteten. Ferner liessen die jüdischen Überlieferungen ihren Jahve heute bereuen, was er gestern getan oder prophezeit hatte; sie liessen ihn sich auch selbst widersprechen. Im Gegensatze zu solcher Überlieferung vermochte ein weiser Salomo doch in Wirklichkeit wohl nur einen ewigen, allwissenden, allmächtigen und über alles menschliche Erfassen erhabenen Gott anzuerkennen. Infolge dieser oder ähnlicher Erwägungen

I Kön. III 5/12 16/28. IV 29/34.

I Kön. III 9/12 28. X 1/9.

II Mose IV 21 und VII 14 bis XII 36. III Mose XXVI 7/8. V Mose IX 1/7. XI 22/25. Josua VI 16/21. VIII 1/2. X X 8/10. XI 1/14 20-21 42. XXIII 3/5 9-10. XXIV 11/13. II Sam. XXIV 1 u. 10/15. Vergl. auch II Sam. XXI 6 9.

I Mose VI 6/7. II Mose XXXII 14. I Sam. II 30 XV 10-11 35. (Vergl. Amos VII 3 6.

vermochte wohl ein weiser Salomo weder in der mosaischen Religion die sichere, objektive Wahrheit zu erkennen, noch sie in einer andern Religion dem Volke zu bieten. Der Monotheismus der Israeliten war noch ein recht unvollkommener, und ähnliche Religionsanschauungen wie bei diesen, hatten sich auch bei den stammverwandten Nachbarvölkern gezeigt. Es erschien Salomo deshalb als ein Unrecht, andere zwingen zu wollen, irgend eine Religion als die allein wahre oder als die nicht anzuzweifelnde objektive Wahrheit zu bekennen, oder ihnen die bekundete Neigung zu einem andern Glauben als ein strafbares religiöses Verbrechen anzurechnen.

Vgl. Wellh. Gesch. 30/34. Richter XI 24. Renan-Schaelsky I 58/63 110/111.

Öffentlich legte Salomo sein Zeugnis gegen die religiöse Unduldsamkeit in seinem Reiche ab, indem er dort sogar für fremde Götter geweihte Stätten erbaute.

I Könige XI 5/8. Cornill 31.

Salomo baute seinen Glauben auf die Stimme Gottes, die sich ihm direkt vernehmbar machte, und liess demnach seine Handlungen weder durch die Weisungen der Orakel noch der Propheten leiten.

Renan-Schaelsky II 134 158 193. I Könige III 5/15.

Salomo konnte aber Israel nicht mehr helfen. Etwas trug auch wohl sein Verschulden dazu bei. Denn wenn er nicht durch innern Eifer für den mosaischen Glauben zu dem kolossal-luxuriösen Tempelbau getrieben worden war, so war klar, dass die *harte Bedrückung des Volkes für diesen Zweck nur der Befriedigung einer persönlichen Liebhaberei diente.* Und der Eindruck, dass Salomo persönlichen Gelüsten fröhne, wurde verstärkt durch sein Grosstun, durch den üppigen Bau des eigenen Hauses, wie insbesondere durch den übergrossen Harem, den er hielt. Dazu kam noch, dass seine Regierung nach aussen hin schliesslich eine grosse Schwäche zeigte.

I Könige V 13/18. VI IX 21 23.

I Könige III 1. IV 7 22/28. VII X 12-26 XI 1/4. Renan-Schaelsky II 121/122 159/160. Vergl. I Könige V 8/11 mit IX 11.

Aber noch mehr als dieses Verhalten Salomos machte die vorausgegangene jüdische Geschichte die Rettung Israels durch ihn unmöglich. Denn von der Erzählung des von Gott dem Abraham erteilten Gebotes der Beschneidung an wurde die ganze Geschichte Israels als durch göttliche Offenbarungen beeinflusst dargestellt. Auf sie wurde auch das Gebot der religiösen Intoleranz zurückgeführt, und so war durch angebliche göttliche Offenbarungen in das jüdische Staatswesen ein mächtig wirkender Keim des andauernden innern und äussern Streites eingepflanzt worden.

I Mose XVII 9/14. 23/27. III Mose XXVI V Mose X 10/12. XI 8/28. XXVIII.

Die angeblichen göttlichen Offenbarungen lehrten, dass die grössten Anstrengungen, welche die weltliche Regierung (als solche) zur Sicherheit des Landes mache, doch nicht hoch zu achten seien, sondern *dass allein der volle Gehorsam gegen diejenigen, die Gott mit der Verkündigung seiner Gebote betraut habe, den Sieg über die Feinde sichere, sowie auch allen Segen bringe, während der Ungehorsam gegen sie unermesslichen Schaden verursache.* Furcht vor den Folgen dieses Ungehorsams bildete für die Theokraten das Mittel zur Beherrschung der Masse. Und da nun Salomo für die mosaische Religion doch die Achtung, die er von der Jugenderziehung und der Sympathie mit zahlreichen Vorfahren und Stammesgenossen her für sie hatte, bewahrte, so diente die vorübergehende religiöse Toleranz, die er gewährte, nur dazu, den Fanatismus der religiösen Zeloten zu reizen. Es vereinigte sich der *hierdurch* erweckte Zorn der nordischen Priester mit der weitverbreiteten Unzufriedenheit, die der Tempelbau in den nördlichen Stämmen verursacht hatte. Somit trugen sowohl die Weisheit und Tatkraft Salomos als seine Fehler dazu bei, die Lostrennung der nördlichen zehn Stämme Israels von der Beherrschung durch einen Nachkommen Davids vorzubereiten. Das Auftreten des Propheten Ahia von Silo geschah nicht im Sinne der angeblichen göttlichen Offenbarung, die für die Nachkommen Davids den dauernden Besitz des israelitischen Trones verkündete, sondern er gehörte zu denen, die Jerobeam zum Aufruhr gegen Davids Enkel Rehabeam ermunterten. Dieser behielt infolge des Aufruhrs nur die Herrschaft über die Stämme Juda und Benjamin (als Königreich Juda), während die andern zehn Stämme (als Königreich Israel) Jerobeam zu ihrem Herrscher erhoben. Letzteres Reich wurde nach mehrfacher gegenseitiger Bekriegung der beiden jüdischen Staaten ums Jahr 722 durch die Assyrer zerstört.

III Mose XXV1 3/38. V Mose XI 22/28. XVII 12/19. XXVIII 1/7. Vergl. Richter VII 2/7 Jeremia XVII 5 13 XXI 4/7 II Könige XIX.

Vergl. Renan-Schaelsky II 20 103-104 161/162 173/176. Wellk. Gesch. 86 Anm. 4.

Vergl. I Könige XII 1/4 16/19.

II Sam. VII 13 16.

I Könige XI 29/38. Cornill S. 29.

I Könige XIV 30. XV 6 32. II Könige XIV XVI XVII.

Nachdem die durch Salomo begünstigte Periode der religiösen Toleranz sich ohne nachhaltigen Erfolg hinsichtlich einer toleranten Auffassung erwiesen hatte, war das Schicksal des jüdischen Staatswesens entschieden und sein Ruin wurde unvermeidlich durch die jüdische religiöse Überlieferung, die sich zugleich mit der zunehmenden Bedeutung der Schrift immer mehr zur Stütze

Vgl. Wellh. israel. Gesch. 281/282.

für eine theokratische und intolerante Beherrschung Israels ausbildete. Durch diese wurde aber die Möglichkeit einer *kräftigen weltlichen Regierung,* die das Land gegen äussere Feinde hätte verteidigen und den innern Frieden hätte verbürgen können, beseitigt. Die Intoleranz nach aussen und namentlich im Innern ergab sich als die notwendige Folge der mosaischen Religion. An Salomo selbst hätte nach den Bestimmungen der Bücher Mose die Todesstrafe vollzogen werden müssen.

Vergl. Renan-Schaelsky I 232 236 372/73. II 170 257/9 447/70 508/9. III 253 265 271/273 291. Wellh. Proleg. 147-49 41[1]/19 428/39. Wellh. Gesch. 101 113/114 147/149. Vergl. I Kön. XI 1/8 mit II Mose XXII 20. III Mose XXIV 10/16. V Mose XIII 6/10. XVII 2/7. I Könige XV 11/14. XVIII 40. II Chron. XV 12/15. XXXI 1. Wellh. Gesch. 126-127 162/164 205.

Wenn also die jüdischen Theokraten die Macht in die Hände bekamen, so bedeutete dies das latente oder akute Vernichtungsstreben gegen alle, welche die Wahrhaftigkeit nicht durch vorgeschriebene Religionsbekenntnisse getrübt sehen wollten. Gelangten aber nachher diese zur Macht, so stand wieder das bei ihnen vorherrschende Gefühl der Bitterkeit wegen der erlittenen Verfolgungen und die Notwehr gegen fernere religiöse Verfolgungen dem innern Frieden entgegen.

Will man es als ein Verdienst der religiösen Überlieferung der Juden ansehen, dass sie dies Volk unter den schwierigsten Verhältnissen zusammenzuhalten und vor völliger Vermischung mit andern Völkern zu schützen vermochte, so steht dem also entgegen, dass die gleiche religiöse Überlieferung den innern Frieden *in jedem selbständigen jüdischen* Staatswesen *unmöglich machte.* Denn sie führte dort auf Grund dreister angeblicher göttlicher Offenbarungen zu einem zelotischen, hierokratischen Regimente, das den spätern Juden *nur die Wahl liess, entweder in Gemeinschaft mit solchem Regimente die besten Mitbürger,* d. h. alle, die sich nicht unbedingt von den Hierokraten in geistige Gefangenschaft nehmen liessen, *zu verfolgen, oder selbst von diesen verfolgt zu werden.*

I Könige XVIII 40. II Chron. XV 13. Vergl. Apostelgesch. XXI 20. XXII 22. XXIII 2 12/15.

Zunächst freilich gestattete die auf angebliche göttliche Offenbarungen sich stützende jüdische Theokratie, dass wenigstens in einzelnen Propheten die persönliche Selbständigkeit noch gewaltig hervortrat, aber auch diese wurde später durch die Hierokratie untergraben.

Die grossen Propheten stellten die Betätigung der Nächstenliebe und die Übung der Gerechtigkeit als die Hauptgebote des *einen* Schöpfers und Leiters des Weltalls hin und sie reinigten den jüdischen Monotheismus von verschiedenen Zutaten, die aus dem Heidentum waren

Vergl. Wellh. Israel. Gesch. 102/3 106/11 125/32.

übernommen worden. Aber auch sie vermochten die Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes, die sich aus der späten und mangelhaften Entwickelung des Glaubens an die persönliche Unsterblichkeit ergaben, nicht vollständig zu beseitigen. Ohne diesen Glauben liess sich aber das Wohlergehen mancher Schuldigen und die schweren Leiden vieler Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes nicht recht vereinbaren. Wenn nun geachtete Propheten, die den *Glauben* der meisten Juden in *dieser Hinsicht* allmählich *änderten, dabei selbst im Laufe der Zeit über die Gottheit verschiedene Ansichten hatten*, so zeigt uns dies, dass nicht schon durch Mose die später weiter ausgebildeten Vorstellungen von Gott (für deren Verschiedenheit auch die wechselnden Namen Gottes, El Schaddai, Jahve oder Jehova, Jahve Zebaoth, Zeugnis ablegen) dem Volke mitgeteilt worden sind, obgleich die Propheten wohl davon überzeugt waren, dass ihre umformenden Ideen bereits von Moses verkündet worden seien.

Vgl. Marc. XII 18. Apostelg. XXII 6/8.

Vgl. Wellh. israel. Gesch. 91 98/3 104 147/51 203 207/14 289 292/94.

Die Fürsorge für den ärmern und zahlreichsten Teil des jüdischen Volkes ist eine schöne Seite der israelitischen Religionsvorschriften und Prophetenreden, aber im Zusammenhange mit den häufigen und wütenden Deklamationen gegen die Regierenden und Wohlhabenden erhalten sie einen demagogischen, zu Gunsten der theokratischen Partei berechneten Charakter. Eines bedeutenden Anhanges in der zahlreichen ärmern Bevölkerung sicher, zeigten sich die einflussreichen Propheten den Regierenden gegenüber als unabhängige und kühne Männer. Sie predigten *in ihrer Weise* den Gehorsam gegen Gott, Wohltätigkeit gegen die Armen, Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit, während sie dagegen häufig geringschätzend und abmahnend über Opfer und äussere Gebräuche redeten. Ohne *gesetzliche* Befugnis und *Verantwortlichkeit* für ihr Auftreten, sondern sich auf die von ihnen empfundene göttliche Berufung stützend, *wollten die Propheten häufig die äussern Angelegenheiten des Staates und die Massnahmen für seine Verteidigung bestimmen. Nicht selten suchten sie die hiezu von den Königen beabsichtigten oder getroffenen Anordnungen zu entkräften und erwiesen sich dadurch im Kriege den Feinden des Staates nützlich; sie forderten wohl auch mit Erfolg direkt zur Revolution und zum Königsmord auf.*

Vergl. Renan-Schaelsky I 58/63. 178/82 254/56 261/63 274/79. II 199 251/53. Wellh. israel. Gesch. 168/77 185/92. Proleg. 9 59/61 71-72 132 148 302/3 312/4 321/6 341/5 352/3.

Vorgl. Renan-Schaelsky II 247. Jesaias I 23 VI5 u. f. XXVIII 1/8 u. a. Jeremias I 4/19 XX XXIII 1/2 9/23 XXVI. Zephanias III 3/4. Micha III 1/12. VII 2/6. Hosea IV 1/9. VI VII 1/7 VIII etc. I Könige XXI 20/29. Jesaias I 13/17 LXVI 3. Jeremias I 4/18. VII 4/6 21/23 IX 23 XIV 12. Amos IV 4/5 V 21/24. Micha VI 6/8. Hosea VI 6. Cornill 32/33 57 69. I Samuel XV 1/3 18/28. Jesaias XXX Jeremias XIX 7/15 XXI 4/9 XXXX 2/4. Hesekiel XVII 12/14. Renan-Schaelsky II 274/295 302/306 447 508/9. III 99 261-265 362 457/60. II Könige IX 7 24 27 X. Kant I 281.

Vgl. I Samuel XIX 20/24. Renan-Schaelsky II 256/257 508/510 III 265 273 460. Vergl. Darstellung II Chronika XVIII 9/27. Jerem. XXIII XXVI bis XXVIII. V Mose XIII 1/5 XVIII 11/20. I Könige XIII XXII. Jesaia XI 6/9 XXIII Jeremia XXXXIII 9/13. XXXXIV XXXXVI 13 25/26. Hesekiel XIII XXVI XXXII. Micha III 5-7. 11. Zephania III 4. Matth. VII 15 22/23. Renan-Schaelsky II 498 III 294 309 322-29 345/46 349/51 366. Vergl. Cornill 13/15. Renan-Schaelsky I 357/58. II 189 256-62. 274/75 398. Vgl. Welih. Proleg. Gesch. 139/140 405/406. Renan-Schaelsky III 13 21 110/111 116-119 124/25. Cornill 69 75/76.

So waren die Propheten wohl imstande, kräftig zur Machtlosigkeit der weltlichen jüdischen Staatsgewalt mitzuwirken, aber dabei unfähig, eine andere leitende Institution an deren Stelle zu setzen. Der Mangel an Befähigung hiezu lag im Prophetentum selbst. Die subjektive Gewissheit, den Willen Gottes zu verkünden, konnte ja bei zwei Propheten, wenn sie sich widersprachen, beiderseitig eine feste und aufrichtige sein. Und nicht selten kam es vor, dass Propheten gegen Propheten stritten. *Auch wundertätige Propheten sollten zu den falschen Propheten gehören können und selbst die Verkündigungen eines Jesaias, Jeremias und Hesekiel zeigten sich mitunter als Phantasiegebilde oder als unzutreffend.* Die angebahnten Prophetenverbindungen brachten wohl manche seltsamen Erscheinungen mit sich, konnten aber nicht zu einer festen und beherrschenden Organisation führen. *Nur der sich direkt von Gott beordert fühlende Prophet konnte einen erheblichen Einfluss gewinnen; aber ein solcher konnte sich auch keiner Organisation unterordnen, sondern er forderte Gehorsam von allen* gegen das, was er als Gottes Gebot empfand. Aber auch der mächtigste Prophet hörte mit dem Tode auf, ein leitendes Parteihaupt zu sein. Nach dem Tode des Propheten Jesaias ums Jahr 700 zeigte sich denn auch die sehr mächtige Partei, deren Führer er gewesen war, ohne tatkräftige Leitung. Die von ihr bis dahin unterdrückte Partei kam ans Ruder und behielt mehrere Jahrzehnte hindurch die Oberhand.

Um zur bleibenden theokratischen Herrschaft über die Juden zu gelangen, mussten die selbständigen Propheten selbst die Hand zu ihrer Beseitigung bieten, und so dazu mithelfen, die spätern Generationen einer hierokratischen, auf feste Satzungen gestützten Organisation vollständig zu unterwerfen.

Die Vorbereitung hierzu geschah unter Zustimmung des Propheten Jeremias, einer kräftigen und eifrigen Persönlichkeit, die von dem Bewusstsein durchdrungen war, mit Gott einig zu gehen und das Beste anzustreben. In diesem Sinne umfasste seine wohlwollende Fürsorge auch die unterste Klasse bei den Hebräern, die Sklaven. Solche Eigenschaften brachten Jeremias in Israel zu grossem Ansehen und zu einem Einfluss von nachhaltiger und weitreichender Bedeutung. Jeremias hat das grosse

Jeremias XXXIV 8 u. f.

Ansehen, welches er als Prophet erlangte, dazu benutzt, um den moralischen Mut der Verteidiger Jerusalems möglichst niederzubeugen. Er stellte (in starkem Widerspruch zu andern zeitgenössischen Propheten) die nationale Verteidigung Israels als strafbare Auflehnung gegen Gott dar. Die Propheten, welche für die Verteidigung gegen Nebukadnezar sich äusserten, galten ihm als Lügner. Der Sieg des sehr mächtigen Nebukadnezar, zu dem Jeremias überdies durch seine Aufforderung, zu den Chaldäern überzugehen, erheblich beitrug, war unter diesen Umständen leicht zu prophezeihen, diente aber dem Jeremias zur Rechtfertigung seiner theokratischen Überhebung.

Jeremias VI. VIII-XI. XIV 14. XVII-XXIII. XXV bis XXVIIII XXXVI.

Jeremia XXI 9. XXXVIII 17/20.

Jeremias kann als Typus *der* Theokraten gelten, welche unbedingte geistige Unterwerfung unter ihre Autorität verlangen. Seit dem Beginn seines Auftretens hat er diesen Charakter gezeigt. „Ich muss euch als Gott gelten", ist der immer wiederkehrende Gedanke, der seinem Auftreten zu Grunde liegt. Kein gegenseitiges Anerkennen und Aufklären, kein gemeinsames Beraten und geistiges Fortschreiten ist von ihm beabsichtigt, sondern als Fanatiker verurteilt er jeden Widerspruch; er spricht ihm von vorneherein jede Berechtigung ab und bezeichnet ihn als strafbare Missachtung des göttlichen Willens. Aber *jeder Gottesfürchtige glaubt in seinem Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen.* Die grossen Propheten missachteten nun die Stimme Gottes in dem Gewissen ihrer Mitbürger, indem sie von ihnen verlangten, dass die Verkündigungen, welche *sie* als göttliche Offenbarungen ausgaben, von *den Mitbürgern* auch *unbedingt* als *wirkliche* Offenbarungen Gottes anerkannt werden sollten. Und so bleibt es trotz der Hochachtung, die der Charakter der grossen Propheten uns einflössen mag, doch einleuchtend, dass ein Mensch, *der nicht einmal zu der Einsicht gelangt, wie leicht er irrt, himmelweit davon entfernt ist, das Wissen Gottes durch sein Wissen ersetzen zu können, und dass mithin ihm keineswegs das Recht zusteht, von den Mitbürgern zu beanspruchen, dass sie ihm, gleich einem Gotte, blindlings vertrauen und nicht der Stimme des eigenen Gewissens folgen sollen.*

Jeremias I 9/10. XIV 12/13. XXIV 7/8. XXIX 7/8. XXXIII 9 14/16 25/32. Renan-Schaelsky III 15f/56. Wellh Gesch. 213/14.

Wellh. Gesch. 139/40.

Mögen nun auch Propheten, die dies beanspruchten, manches Gute gewollt und gelehrt haben, so ging doch immerhin Unberechtigtes damit Hand in Hand. Da die

damaligen Juden aber von Jugend an daran gewöhnt waren, die göttliche Autorität durch Menschen vertreten zu sehen, so bildeten derartige theoretische Erwägungen weniger ein Hindernis für die Durchführung einer theokratischen Regierung als die gegenseitige Bekämpfung der Theokraten selbst. Die jüdischen Theokraten, die zur Zeit des Jeremias und später lebten, bekämpften z. B. bezüglich der Opferstätten die Anschauungen, welche die Theokraten zur Zeit Davids und vorher gehabt hatten. Das von diesen dem Volke als Gott wohlgefällig anempfohlene Opfern auf Höhen und an verschiedenen heiligen Orten wurde von jenen dargestellt als eine Auflehnung gegen den wahren Gottesdienst, da nur Jerusalem als Opferstätte erlaubt sei. Auch traten sogar ehrenwerte und geachtete Propheten auf, die nicht nur über das viele Opfern, sondern auch über Priester und andere Propheten geringschätzend und wegwerfend sprachen, so dass man häufig Propheten und Priester miteinander streitend sich gegenüberstehen sieht.

I Mose XXVIII 20-22. XXXV 14/15. II Mose XX 24. Richter II 5 XX 26. XXI 4. I Könige XV 11/14. XXII 42/44. II Könige XVIII 3/4. Vgl. Wellh. Proleg, 6 17/38 71/81. Gesch. 93. Renan-Schaelsky II 188/89 251/57 376. III 234 326. Cornill 73. Amos IV 4/5 V 4/5 21/24. Micha III VI 6/8. Hosea IV 5/9. V 1. VI 6 9. Jesaias I 13/17. LXVI 3. Jeremias VI 13 VII 21/22. XIV 12 14. XXIII 11, XXVI 8/11. Hesekiel XIII 4/9.

Obgleich Jeremias die Selbständigkeit als Prophet für sich im vollsten Masse in Anspruch nahm, so musste ihm doch der Widerspruch von Priestern und Propheten, den er erfahren hatte, zeigen, wie notwendig für die Begründung einer festen Theokratie eine Änderung war. Hierzu bedurfte es einer festen, auf unabänderlichen, *schriftlichen* Normen beruhenden Organisation, zu deren Gunsten die prophetische Selbständigkeit geopfert werden musste. Die Zeitgenossen des Jeremias und des geistlich gesinnten Königs Josias wurden ums Jahr 623 bezw. 621 Zeugen davon, wie eifrige Theokraten dahin gelangten, als Offenbarung Gottes und israelitisches Gesetz *das* zur Geltung zu bringen, was sie als solche geachtet sehen wollten. Es wurde ein in ihrem Sinne verfasstes Buch vom Hohenpriester gefunden, dem willfährigen Könige, der damals regierte, vorgelesen und von ihm zum massgebenden Staatsgesetze erhoben. Es wird wohl nicht mehr festzustellen sein, in wie weit Jeremias bei diesem Ereignis mitgewirkt hat: — die Gelehrten sind dieserhalb verschiedener Ansicht. Jedenfalls waren aber Jeremias und Hesekiel *die* Propheten, welche die durch das aufgefundene Buch eingeleitete Periode der jüdischen Geschichte indirekt oder direkt wirksam förderten. Dieses Buch, welches im wesentlichen mit dem gesetzlichen

Vgl. Wellh. Proleg. 415/418. Cornill 90. Wellh. Gesch. 129-132 193/194 199.

II Könige XXIII 25. Renan-Schaelsky III 205/208 235 u. f.

II Könige XXII 2 bis XXIII 3.

Vergl. Renan-Schaelsky III 206 232/34 mit Cornill 92 u. Wellh. Gesch. 132 145/149 171. Wellh. Prol. 427/28. Renan-Schaelsky III 190 208/9 235/36. V Mose VII 2/5. XII 2/3 XIII 1/15 XVII 2/19. Cornill 89/91.

Teile des Deuteronomiums identisch ist, enthielt zwar vieles Anerkennenswerte, aber daneben predigte es doch auch in hohem Masse die Unduldsamkeit. Auf die verstärkte Unduldsamkeit, die so unter der Regierung Josias zur Herrschaft gelangte, trat nach dessen Tode in Juda noch einmal die naturgemässe Reaktion gegen das zelotisch-geistliche Regiment hervor. Etwas später zerstörte dann Nebukadnezar Jerusalem und führte das Volk in die babylonische Gefangenschaft. Den Juden blieb, eben in Folge ihrer religiösen Überlieferung, als nationale Leiterin einzig die Hierokratie. Diese suchte nun (von der Nebenbuhlerschaft eines nationalen Königtums befreit) auf die Darstellung der Vergangenheit und die Gestaltung der Zukunft der Juden ganz im hierokratischen Interesse einzuwirken. Die Lücken, die das Buch vom Jahre 623 bezw. 621 in dieser Beziehung noch gelassen hatte, wurden höchst wahrscheinlich während und nach der Gefangenschaft durch den Priesterkodex, der im wesentlichen mit dem Leviticus und einem grossen Teile von Numeri identisch ist, ausgefüllt. Wenn nun die Hierokraten diese Satzungen (die teils im 7. Jahrhundert, teils erheblich später entstanden sind und zu Papier gebracht wurden), als die Verkündigung des göttlichen Willens *durch Moses* ausgeben, so liefern sie hierdurch wieder ein Beispiel, wie willkürlich und unzuverlässig mitunter bei der Darstellung göttlicher Offenbarungen verfahren worden ist.

II Könige XXIII 29 XXIV und XXV.

Wellhausen Proleg. 6 50/51 60/61 122. 124 146/149 189 298/89 410/11.

Vergl. Renan-Schaelsky III 237-238 und 233.

V Moses V u. f.

Zu den Schriften, durch welche die religiöse Unduldsamkeit und die hierarchische Beherrschung der Juden gefördert wurde, gesellten sich nun die Einrichtungen, die dazu halfen, sie auch unter fremdländischer Oberhoheit durchzuführen.

Die Grundlage des Synedriums mit dem Hohenpriester an der Spitze, stammt wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert. Aber erst später erhielt es seine volle Bedeutung und feste Organisation. Es ergänzte sich im wesentlichen selbst und entschied in religiösen Angelegenheiten. Nun konnten auf Grund der heilig gehaltenen Schriften die sogenannten falschen Propheten verurteilt und des Todes schuldig erklärt werden. Mit der zunehmenden Geltung der Schrift und der festern Organisation des Priestertums erwuchs diesem also ein wirksamer Schutz gegen berechtigte und unberechtigte Zornesausbrüche fernerer Propheten. Diese schwiegen nun

Wellh Gesch. Israels 269/72. Renan-Schaelsky IV 258/59. Wellh. Proleg. 149.

V Mose XIII 1/5. XVIII 20

Zacharias XIII 1/5. Wellh. Proleg. 147 411.

oder boten nur in apokryphischen Schriften ihre Weissagungen. So gab es bald im *Volke Israel* keine Macht mehr, die sich ohne Schutz von aussen gegen das von pharisäischen Schriftgelehrten unterstützte Priestertum halten konnte.

Wellh. Israel. Gesch. 193/94 199. Renan-Schaelsky III 463. IV 95/99 259 331/32. V 299

Pharisäische Schriftgelehrte und Priester fügten sich selbst, anscheinend willig, den hierarchischen Satzungen, um durch sie das Volk nach ihrem Willen zu regieren. Sie mussten den Glauben zur Schau tragen und im Volke verbreiten, dass diese Satzungen der Ausfluss göttlicher Offenbarung und deshalb unbedingt zu befolgen seien. Diejenigen aber, welche solche Satzungen missachteten, sollten als Gotteslästerer betrachtet und vernichtet werden.

Vergl. Matth. XXIII 4/5 28. Renan-Schaelsky V 45/48. IV Mose XVIII 8 9. XXVIII. XXIX u. a. II Könige XXII. Nehemia VIII bis X. I Mose XVII 14 27. II Mose XXII 20. III Mose XVII 1 4 8/9 14 XXIV 13/16, V Mose XIII 1/16. XVII 2/12 XVIII 20. Vgl. auch I Könige XV 11/12 XVIII 40 XXII 43 u. 47. Psalm XXI 9/11 u. a.

Wohl mochte einzelnen denkenden Juden die gegenseitige Achtung der subjektiven religiösen Überzeugung als vernünftig und demnach die nach den Büchern Mose gebotene Intoleranz als verderblich erscheinen. Es fehlte aber diesen Juden, zu denen wohl die meisten Sadduzäer gehört haben mögen, der auf eine feste Überzeugung fussende Mut, um offen einen gefährlichen Kampf gegen den Grundsatz der religiösen Intoleranz — der zudem derzeit in Jerusalem als vollständig erfolglos erscheinen musste — zu beginnen. Sie hatten selbst nicht den Willen, den Büchern Mose, welche doch die Verfolgung der Andersgläubigen zum Gesetz erhoben, entgegen zu treten. Der Teil der Sadduzäer-Partei, der dem Priesterstande angehörte, fuhr vielmehr fort, die Kultus-Vorschriften gemäss den Büchern Mose sorgfältig zu beobachten und den materiellen Nutzen, den der mosaische Cultus den Priestern gewährte, zu geniessen, obgleich eine innere Verehrung für ihn bei vielen unter ihnen nicht mehr bestand.

Vergl. Wellh. Israel. Gesch. 278 283.

Vergl. Renan-Schaelsky V 46.

Renan-Schaelsky V 42/43.

Von dieser Sekte konnte also eine religiöse und moralische Erhebung des jüdischen Volkes nicht ausgehen.

Juden, die sich bestrebten, in Israel ein besseres religiöses Leben zu führen, als das, welches im öffentlichen Treiben zu Jerusalem sich entwickelte, suchten auch wohl als Essäer sich in Klöstern von der Aussenwelt abzusperren. Da sie aber auch dort Anhänger des Gesetzes bleiben wollten, so vermochten sie ebensowenig sich von dem anerzogenen Geiste der Intoleranz frei zu machen, also auch noch weniger nach aussen in diesem Sinne zu wirken.

Vergl. Wellh. Gesch. 292/294. Renan-Schaelsky V 60.

Ein Volk nun, dessen heilige Schriften wiederholt die Gebote der Intoleranz auf göttliche Offenbarungen zurückführen, muss aber mehr und mehr in diesem Sinne fanatisirt werden.

Eine solche mit Verachtung und Hass gegen Andersgläubige erfüllte Rasse wie die Juden musste bei andern Völkern eine dementsprechende Gegenströmung hervorrufen. Und so führte der ziemlich allgemeine Hass gegen die Bewohner von Judäa fremde Machthaber wohl dahin, das Judentum gewaltsam in einer Weise zu bekämpfen, die bei den Israeliten den Mut und die Wut der Verzweiflung wachrief. Der harten Tyrannei des Antiochus Epiphanes gegen die gesetzestreuen Juden folgte deren siegreiche Erhebung unter den Makkabäern. Diese war aber, wie dies nach den Lehren der mosaischen Religion nicht anders sein konnte, mit wilder Verfolgung der Andersgläubigen verbunden, die nun auch auf *die Juden* ausgedehnt wurde, welche im Rufe standen, dass ihnen der religiöse Eifer abgehe. So führte die auf göttliche Offenbarung gestützte religiöse Intoleranz der Bevölkerung von Judäa zu steten Kriegen und Verfolgungen nach Aussen und im Innern. Man schritt dann unter den Makkabäern zu dem Versuch, das *weltliche* Regiment mit dem Amt des hohen Priesters zu vereinen. Aber es zeigte sich, dass auch bei dieser Kombination die einheimischen weltlichen Regenten gegen sich die Opposition der Pharisäer und des orthodoxen Priestertums wachriefen.

So konnte weder eine einheimische Regierung, die zum Schutze des Landes genügte, neben dem Synedrium sich lange behaupten, noch konnte dieses selbst das Land schützen. Es führte also zunächst die auf göttliche Offenbarung gestützte Intoleranz zur religiösen Beherrschung Judäas durch das Synedrium, und diese Beherrschung führte dann zur weltlichen Oberhoheit fremder Eroberer über die Juden.

Die heidnische Oberhoheit über Judäa hatte aber das Gute, dass die Theokraten in Jerusalem, die sich als die privilegirten Ausleger der göttlichen Offenbarung ausgaben, in ihrem Verfolgungseifer etwas gezügelt wurden, sodass z. B. unter der römischen Regierung Todesurteile ohne deren Bestätigung nicht vollstreckt werden durften. Im übrigen wussten die theokratischen Leiter

V Mos. VII 1/8. 16/22. XXIII 6. Jeremias XXXXVII|XXXXIX. Renan-Schaelsky IV 97, 345. V 217/218. 228. Renan-Schaelsky IV 283/295. 312/318. I & II Makkabäer.

Vergl. Renan-Schaelsky IV 347. 355. 370/371. V 8. 10. 37/39. 107. 116/117. Wellh. israel. Gesch. 245. 264.

Renan-Schaelsky IV 363. 372/73. V 4. 10. 13. 16. 39. 49/51. 105/107. Wellh. Israel. Gesch. 278/281.

Vergl. Renan-Schaelsky V 42/50. 148/149. 192. 212. 242/243. Wellhausen Proleg. 147/149. Mommsen, Röm. Gesch. 3. Aufl. III. B. S. 131/137. 149/150. Wellh israel. Gesch. 279/282.

Ev. Joh. XVIII 31. Apostelgesch. XVIII 12/13.

Wellh. israel. Gesch. 227. 231.

zu Jerusalem sich aber meist mit den fremden Eroberern in ein gutes Verhältnis zu setzen. Wenn diese sie nicht darin störten, dass sie die Juden durch ihr geistliches Regiment zusammenhielten, so war ihnen der Wechsel der weltlichen Oberhoheit ziemlich gleichgültig; er diente ihnen sogar als ein Triumph, weil er für die Beständigkeit ihrer geistlichen Herrschaft zeugte.

Wellh. israel. Gesch. 224. 228. 233. 277/282.

Vergl. Renan-Schaelsky V 139. 220/6. 229. Apostelg. XVIII 12/15. v. Ranke Weltgesch. III. Teil 1. Abschn. 147. 151. Renan-Schaelsky III 459. V 219/226. Mommsen, Römische Gesch. III 532/34. 543 V 456. 491/492. Wellh. israel. Gesch. 227/229. 299/300. Renan-Schaelsky IV 223 u. f. V 230/35. 305/6. 332 u. f. Mommsen, römische Geschichte II 424/27. V 492/93. Renan-Schaelsky IV 235 u. f. V 7. 98. 212/6. Wellh. israel. Gesch. 196/8. 213/8.

Das mächtige Römerreich zeigte sich in religiösen Fragen in der Regel tolerant. Die Theokraten in Israel behielten unter Julius Cäsar und den folgenden Leitern des römischen Staates ihren weitreichenden, auf die Religion gestützten Einfluss.

Zu einer freiern Auffassung des Monotheismus gelangten in der Regel nur die Juden in der Diaspora. Ihnen blieb die Bildung der Hellenen nicht unbekannt. Nach *eigenem* Ermessen befolgten sie die mosaischen Gesetze, denn das Synedrium hatte keine äussere Macht über sie. Im fremden Lande selbst Toleranz in Anspruch nehmend, konnten sie sich dieser kaum feindlich gegenüberstellen. Sie sahen, dass die gebildeten Römer dem heidnischen Kultus innerlich entfremdet waren. *Und so von der Überlegenheit des Monotheismus über die heidnische Götterwelt innig überzeugt,* machten sie für ihn auch mit Erfolg Propaganda. Erfreulich konnte dies erscheinen, so lange die mosaische Religion die geduldete und nicht die herrschende in dem betreffenden Lande war. Denn alsdann hätten in ihm dieselben traurigen Zustände sich ausbilden müssen, die in Judäa infolge der auf göttliche Offenbarung zurückgeführten religiösen Intoleranz entstanden waren. In dem moralisch versinkenden Judentum zu Jerusalem folgten Gräuel auf Gräuel; auch unter der äusserlich glänzenden Regierung des Herodes wucherten diese fort. Nur der von Gott gesandte Erlöser konnte dort Rettung bringen, und so zeigte sich im Volke Israel vielfach auch eine grosse Sehnsucht nach dem Messias. Die Priester und die pharisäischen Schriftgelehrten fuhren aber fort, mit ihren Satzungen das Judentum zu beherrschen und mehr und mehr zu bedrücken. Fast bis zum Unerträglichen war ihr Regiment und die Last der religiösen Satzungen gestiegen, als durch Christum die Befreiung von solcher Herrschaft angebahnt wurde. Die Verfolgungen, denen der Erlöser ausgesetzt war, und der grausame Tod, den er erduldete, zeigen

Vgl. Matth. XXIII 15

Renan-Schaelsky V 33. 110/14. 237 u. f. 283/8 u. a. Wellh. israel. Gesch. 264/5. 311/28. 201/3. Wellh. israel. Gesch. 284/6.

Renan-Schaelsky V 34/35. 65. Matth. XXIII 4. Apostelgesch XV 10. Galater VI 13. Matth. XXII 37/40. XXIII 9/33.

deutlich, wohin eine mächtige Hierarchie, die ihrer Intoleranz den falschen Schein der göttlichen Offenbarung zu verleihen versteht, die von ihr beherrschte und fanatisirte Menge zu leiten vermag. Marcus III 6 etc.

Als Ergebnis des ersten Abschnittes hatte sich uns gezeigt, dass ein Gebot, irgend etwas als göttliche Offenbarung anzuerkennen, ohne zugleich den Menschen die vollkommen freie Prüfung und Entscheidung zuzugestehen, *nie der Ausfluss einer wirklichen Offenbarung Gottes sein kann. Es schliesst demnach ein solches Gebot schon immer eine objektive Unwahrheit in sich*, und dient also schon deshalb zur Förderung der Unwahrheit und zur Verdunkelung der Wahrheit. Die weitere nächste Folge der religiösen Intoleranz, die auf angebliche göttliche Offenbarung gestützt wird, ist aber auch die Verleitung zur *subjektiven* Unwahrheit, zur Schmälerung der Wahrhaftigkeit. Denn solche Intoleranz hat Zwangsmassregeln gegen Andersgläubige zur Folge, von denen dann viele sich zur Verleugnung ihrer religiösen Anschauung und zum Bekennen eines Glaubens verleiten lassen, den sie in Wirklichkeit nicht haben.

Die Folge der angeblich auf göttliche Offenbarung gestützten religiösen Intoleranz ist also eine Gewaltherrschaft zu Gunsten einer objektiven Unwahrheit, eine starke Schädigung der Wahrhaftigkeit der Menschen und das Streben nach einer fanatischen Verfolgung der aufrichtigen und selbständigen Forscher nach der Wahrheit.

Einen Beleg hiefür hat uns die Betrachtung der israelitischen Geschichte geliefert. Denn wenn auch äussere Gebräuche und eine stark ausgeprägte hierarchische Verfassung einerseits die jüdischen Glaubensgenossen selbst ohne jede staatliche Vereinigung zusammen hielten, und der Dekalog, ein allmählich gereinigter Monotheismus und die Aufnahme des Glaubens an die Unsterblichkeit anderseits die mosaische Religion lebensfähig erhielten, *so wurde doch mit ihr auch das schlimmste aller Uebel für die menschliche Gesellschaft, nämlich die auf göttliche Offenbarung zurückgeführte und durch sie als geboten dargestellte religiöse Intoleranz mit dem alten Testamente der Nachwelt überliefert.*

III.

Erlösung durch Christus. — Dem Christentum kann der Charakter einer göttlichen Offenbarung *nicht* in entscheidender Weise abgesprochen werden. — Das Christentum und der Staat.

Was wissen wir mit Gewissheit von Christus? — Geschriebenes hat er nicht hinterlassen, die Erzählungen der vier Evangelien unserer heiligen Schrift *weichen mehrfach von einander ab;* die Echtheit vieler der im neuen Testamente enthaltenen Apostelbriefe wird bestritten, und der Apostel, welcher die meisten Briefe verfasst hat, ist bei Lebzeiten Jesu kein Schüler von ihm gewesen.

Gewiss wissen wir aber dennoch von Christus, dass er auf die Zeitgenossen und auf die Nachwelt eine viel gewaltigere und nachhaltigere geistige Einwirkung ausgeübt hat, als irgend jemand sonst auf Erden.

Zu dieser Einwirkung trug der Glaube einer besonders intimen Verbindung zwischen Gott und Christus erheblich bei, und er selbst war von ihm vollständig durchdrungen. Dies Bewusstsein ging bei ihm nach den Evangelien so weit, dass er, obgleich Jude, seine Autorität neben und über die der mosaischen Gesetze stellte, dass er die Vergebung der Sünden verkündete und sterbenden Sündern, die bereuten und an ihn glaubten, den alsbaldigen Eingang ins Paradies zusagte.

Matth. V. 20/44. Marcus II 27/28, Matth. IX 2/7. Marcus II 5/12. Joh. III 16/17. V 24 u. a. Lucas XXIII 39/43.

Über die Art der innigen Verbindung zwischen ihm und dem allwissenden und allmächtigen Gott, den er als seinen und aller Menschen Vater bezeichnete, hat Christus nach den Evangelien sich in verschiedenartiger Weise ausgesprochen. Es ziemt also seinen Gläubigen, sich auf Erden zu bescheiden und den Schleier des Geheimnisses zu achten, mit dem dies Verhältnis nach der Überlieferung der Evangelien für uns von Christus verhüllt worden ist.

Matth. VI 9. X 30. XI 27. XXVI 39. Marcus X 18. Joh. X 30 u. XIV 9. 24. 28.

Als Christus sein Erlösungswerk begann, stand ihm die damit für ihn verbundene Gefahr vor Augen. Denn die mosaischen Gesetze bestimmten die Todesstrafe für die Betätigung religiöser Selbständigkeit in Juda. Und auf den Schutz der Römer war in solchem Falle kein

V Mose XIII 5. XVII 9/13. XVIII 20. Vgl. auch Matth. XII 10/14. Marc. III 3/6. Apostelg. XXI 20. XXII 21/22.

Verlass. Im vollen Bewusstsein der ihm drohenden Gefahr, wie auch der ihm zustehenden Macht, sie abzuwenden, wenn er wollte, opferte Christus sein Leben für die Erlösung und religiöse Befreiung der Menschen. Die Christen denken sich nun ihr Verhältnis zu Gott und speziell die Vergebung ihrer Sünden durch Christus vermittelt. Ihre Auffassung über die Art und Weise dieser Vermittelung ist aber verschieden. Ein näheres Eingehen hierauf ist nicht die Aufgabe dieser Abhandlung. Vielmehr bezweckt diese zu erläutern, in welchem Verhältnisse die einzelnen Christen und die christlichen Gemeinden zu ihren Mitchristen, zu den Theokraten und zum Staate nach dem Beispiele und der Lehre Christi stehen.

Joh. III 17/18. 35/36. I Tim. II 5.

Christus lebte und lehrte fast ausschliesslich in jüdischen Kreisen. Dort empörte ihn das Verdrängen der humanen religiösen Gesinnung durch äussere Satzungen und das auf diese gegründete System der religiösen Beherrschung. Dieses System leitete die grösste religiöse Intoleranz aus angeblichen göttlichen Offenbarungen ab und unterdrückte dann auf Grund geschriebener Gesetze die religiöse Selbstentscheidung und Selbständigkeit der einzelnen Israeliten, wie dies ähnlich auch bei den Heiden bis zur Zeit Jesu der Fall war. — Christus war nun zwar weit entfernt davon, ohne genügende Veranlassung die Hochachtung vor der religiösen Überlieferung der Vorfahren zu schmälern, aber er gab dem Individuum das Recht, auch gegenüber den religiösen Überlieferungen der Vorfahren, *nach eigenem Gewissen* sich zu entscheiden und zu handeln. Er selbst gab dazu das Beispiel, indem er seine Handlungen überall, wo er es für nötig hielt, in Widerspruch setzte zu den Überlieferungen der pharisäischen Schriftgelehrten und des jüdischen Priestertums; auch griff er deren Satzungen öffentlich an und setzte sein Wort neben und gegen die massgebenden Religionsschriften der Juden.

Marc. III 5. VII 1/9 u. a.

I Mose XVII 14.
II „ XXII 20.
V „ XIII 1/16.
XVII 2/12. XVIII 20.

Vgl. Matth. V 18 u. f. Marc. I 44. X 19 u. a.

Marc. II 18—III 6.

Matth. XXIII 13/15. 25/28. Marc. VII 1/13.

Selbst sündenfrei und Gott bis zum Tode gehorsam, hasste Christus energisch die Sünde und alles, was zur Sünde veranlasst. Hierzu rechnete er aber insbesondere das Streben nach Unterdrückung der religiösen Freiheit der Individuen und der kleinen Gemeinden, die sich auf Grund der gleichen religiösen Anschauung bildeten. Da jede auf die Religion gestützte Beherrschung der Mitbrüder die Wahrheit, Wahrhaftigkeit und vielfach auch die

Matth. XVIII 20. Marcus IX 38/42.

Nächstenliebe beeinträchtigt, dagegen die Scheinheiligkeit und die Unwahrheit sowie den Hass gegen zahlreiche wahrheitsliebende Mitbrüder befördert, so musste Christus der Feind *jener jüdischen Menschenklassen* sein, welche ihre Lebensaufgabe in der Beherrschung des Volkes Israel durch religiöse Satzungen sahen. Es waren dies die Pharisäer und Schriftgelehrten. Nach zahlreichen Stellen der Evangelien sprach Christus wiederholt seine scharfe Verurteilung gegen sie aus. Viel milder ist schon sein Auftreten gegen die Sadduzäer, die sich in religiöser Hinsicht viel weitherziger als die Pharisäer zeigten. Die *einzelnen Sünder* blieben aber für Christus Objekte seiner endlosen Liebe und Langmut. Selbst wenn einzelne scheinheilige *Pharisäer* kamen, um ihn zu versuchen, verschmähte er nicht, sie zu belehren. Und dem Schriftgelehrten, der eine ernste Frage an ihn richtete und bei dem die Belehrung Christi einen zustimmenden Widerhall fand, spendete er ein aufmunterndes Wort.

Vergl. Wellh. israel. Gesch. 277/278. 281-286. Matth. XXIII 13/33 u. a.

Matth. XVI 6/12. Wellh. israel. Gesch. 278. 283.

Marcus II 15/17. Marcus XII 13/17.

Marcus XII 28/34.

Durch Tat und Wort lehrte Christus, auf den bis dahin üblichen Rachedurst und Verfolgungseifer zu verzichten und sogar erlittenes Unrecht durch Liebe zu vergelten. Keine äussere religiöse Beherrschung, sondern die aus dem Innern quellende und sich werktätig erweisende Liebe sollte für die Handlungen der Christen bestimmend sein. Ob die äussere Wirkung der Liebe gross oder klein ist, ob sie von Hochstehenden oder gering Geschätzten ausgeht, gilt nach Christi Lehre vor Gott gleich, denn die *Gesinnung* allein ist für ihn entscheidend. Gegen diese trat die Beobachtung oder Unterlassung der überlieferten jüdischen Satzungen vollständig zurück.

II Mose XXI 23/25. XXII 20. III Mose XXIV 17/21. V Mose XIII 1/6. XVII 2/12. XIX 21. Jeremias XII 3. XV 15. XVIII 20/23. Matth. V 38/45. XVIII 21/22. Lucas XXIII 34. Marcus VII 1/23. XII 29/31, 41/44. Lucas X 30/37. I Cor. XIII. Gal. V 6. Marcus II 3/5. III 35. V 25/34. IX 36/41. XI 24/26 u. a. Marcus II 27—III 5. VII 1/23. Matth. V 28. XVIII 20. XXII 37/40 I Cor. VII 19 VIII 8/13 XIII 1/7. XIV 26. 31. Gal. V 6 u. a. Matth. XVIII 15/17. I Cor. III 13 u. II Cor. II 5/8. Gal. VI 1

Freundlich und liebevoll ermahnen darf nach Jesu Lehre wohl auch der Christ, und *richten soll* wohl auch in einer von ihr selbst bestimmten Weise die christliche Gemeinde, soweit dies zu ihrem geordneten Bestehen notwendig ist; im übrigen bleibt aber das religiöse und für das jenseitige Leben entscheidende Richteramt (wenigstens nach Christi und seiner Apostel Tode) Gott allein vorbehalten.

Matth. V 44. VII 1/2. XVIII 21/22. Joh. III 17. Joh. XII 47 u. a. Lucas VI 27, 34. XXIII 34 u. a. Matth. VII 12. XXII 37/40.

Die *vergebende und nicht richtende* Liebe bildete somit die Grundlage seiner Religion.

Die religiösen Gesetze und Überlieferungen der Juden sollten aufgewogen werden durch die Gebote der

Liebe zu Gott nnd zu den Menschen. In dem Christentum sollte alles, was das alte Testament bezüglich des Gehorsams gegen (den Einen) Gott, der Nächstenliebe und Sittenreinheit Gutes und Schönes gebracht hatte, beibehalten und noch vervollkommnet, dagegen aber alles beseitigt werden, was die jüdischen Hierarchen Fehlerhaftes in und durch die Religion eingeführt hatten, also insbesondere das inquisitorische Richteramt, die Scheinheiligkeit und die politischen Machtgelüste, die sich auf religiöse Unterlage stützten.

Matth. VI 10/15. Marc. III 35. Matth. V 43/44. XXII 37/40. Marc. IX 2/9. X 2/12. XII 29/31. Lucas VI 27/38. Joh. XIII 34/35 I Cor XIII 1/8. Gal. V 6. 14. I Joh. IV 7/11 Matth. VI 2/6. 16/19. VII 1/5. XXIII 4/7. 13/29. Marc. VII 6/9. Joh. XII 47.

Christus verlangte auch nicht, wie der Prophet Jeremias, dass man sich deshalb ihm blind unterwerfen müsse, weil er überzeugt war der Mund Gottes zu sein, derart dass man nun, *ihn hörend,* nicht mehr auf die Stimme Gottes, die durch das eigene Gewissen zu den Menschen spricht, zu achten habe.*) Von der freien Liebe zu ihm erklärt Christus auch den Gehorsam gegen ihn abhängig. So sagte er: „Wer mich liebet, der wird mein Gebot halten“ . . . . „wer mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesendet hat.“ Und in Übereinstimmung hiemit sagte Christus dann wieder an einer andern Stelle: „Und wenn jemand meine Worte hört und nicht glaubt, so richte ich ihn nicht. Denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt selig mache“.

Joh. XIV 23/24.

Joh. XII 47.

Gewaltmassregeln hat er weder angewandt noch in Aussicht genommen. Den einzig dastehenden Einfluss, den er ausgeübt hat, erreichte er durch den steten Gehorsam gegen das, was er persönlich als den Willen Gottes empfand, durch die Betätigung der Liebe gegen die Menschen und durch die überzeugende Kraft seiner Rede.

Matth. XXVI 52/54.

Matth. IV 18/20. XXVI 39. 42. Marcus XIV 36. Lucas XXII 42. Joh. IV 40/42. VI 38 XII 26/28 Vergl. auch Röm. VIII 15/16 I Cor. X 15. II Cor. III 17. Gal.

Und keine äussere religiöse Herrschaft irgendwelcher Art besteht nach Christi Lehre über den erwachsenen Christen ausser derjenigen, welcher er sich als Mitglied der von ihm mitgebildeten Gemeinde freiwillig unterwirft. Auch in der kleinsten Gemeinde, wie sich eine solche

* Christus war überzeugt, dass viele, welche nicht Sonderinteressen nachgaben, sondern wirklich auf die Stimme ihres Gewissens hörten, gerade deshalb ihm aus freien Stücken folgen würden, und dass das ausgestreute Wort alsdann 30 bis 100-fältige Frucht bringen werde.

Vergl. Kant I 243. VI 311. 343. 405/407. Marcus IV 3/20.

Matth. XVIII 20. überall leicht bilden konnte, war der Vollzug der von Christus angeordneten Taufe und des Abendmahles möglich; sowohl dies als auch die weitere Verbreitung der christlichen Lehre geschah im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung vielfach durch Christen, die weder einem besondern geistlichen Berufe angehörten, noch mit irgend einer besondern kirchlichen Würde bekleidet waren.

Aposteg. VIII 1/4. XI 19/21.

Matth. IV 23. VI 6 u. f. VII 28. Marcus I 21/22. 27. II 13 u. a. *Als Lehrer, und nicht als Gesetzgeber*, war Jesus meist aufgetreten. Wo er sich aber als den allein massgebenden religiösen Meister, und dadurch indirekt wohl auch als religiösen Gesetzgeber in den Vordergrund stellte, da lag im Hintergrunde der Gedanke, *dass nach seinem, von ihm vorhergesehenen, baldigen Tode kein für die Religion massgebender Meister und Gesetzgeber mehr auf Erden vorhanden sein und dann auch Niemand auf Erden als Vater der Gläubigen angesehen werden solle.* Hierdurch war aber auch die religiöse Befreiung der Heiden angebahnt. Ein massgebendes allgemeines Kirchenrecht oder eine Kirchenzucht, die von irgendwelcher über den Einzelgemeinden stehenden Zentralbehörde ausgehen sollte, waren Begriffe, die der Lehre von Christus widersprachen. Denn die verschiedenen Evangelien bezeugen seine klaren und wiederholten Mahnungen an die Jünger, dass jedes Gelüste, als Beherrscher der Gläubigen aufzutreten, zu unterdrücken sei. *Die Zucht der christlichen Religion sollte für die Individuen und Gemeinden eine Selbstzucht sein,* welche die Unterordnung der fleischlichen Gelüste unter den Willen Gottes zum Ziele hatte und als religiöse Gebieter nur Gott und Christus anerkannte. *Im übrigen sollte nur der Staat die gesetzgebende, die vollziehende und die Strafgewalt haben.* Der Mensch darf und kann sich von vielseitigen bürgerlichen und staatlichen Verpflichtungen nicht frei machen, und mehrfach bringen diese ihn in Widerspruch zu den Lehren Christi, selbst zu solchen, die Jesus nach den Evangelien in Befehlsform ausgesprochen hat. *Die Staatsbürger können solchen Geboten Christi nicht immer entsprechen.* Selbständig hat der erwachsene Christ dann zu erwägen, was des Kaisers und was Gottes ist, und die Folgen seines Verhaltens auf sich zu nehmen.

Matth. XXIII 8/10.

Matth. XX 25/28. XXIII 8/10. Marc. IX 33/35 u. a.

Matth. XX 25. Lucas XXII 25. Joh. XVIII 36. Marcus XII 17.

Vgl. Matth. V 34/40.

Matth. XXII 21. Marcus XII 17.

Vergl. Marcus X 18. XIV 29/30. Joh. XVIII 36. *Christus war sich bewusst, dass die ideale Vollkommenheit, die seinen Geboten entspräche, auf Erden nicht erreichbar ist.* Obgleich Petrus sein eifriger und ältester

Schüler und dazu von den besten Absichten beseelt war, so wurde dennoch dessen Schwäche bei der bevorstehenden Gefangennehmung Christi von diesem vorausgesehen.

Das Verhalten des Petrus bei der Gefangennahme Christi führt uns insbesondere auch noch zu dem *von Jesus ganz allgemein gegebenen Gebote, nicht zu schwören.* Matth. V 34/37.

Zwar wird kein Christ es für erlaubt halten, dem Beispiel zu folgen, das Petrus damals gab, indem er eine Lüge, zu der ihn die persönliche Gefahr vermocht hatte, noch durch Meineide bekräftigte; *aber tausende von Christen entscheiden sich doch dort mit Bedacht für die Leistung eines Schwures, wo der Staat ihn als im öffentlichen Interesse geboten vorschreibt.* Der Apostel Paulus lehrte durch Wort und Tat, dass die Christen in manchen Fällen in *verschiedener Weise* handeln dürfen und ihr Benehmen den Umständen anzupassen haben. Selbständig hat der Christ nach empfangenem Unterricht auch den religiösen Lehrern gegenüber sich zu benehmen, denn nicht zu religiös-untergebenen, sondern zu religiös-selbständigen Brüdern sollen nach Christi Lehren die Gläubigen herangebildet werden. Auch hiefür liefert das Verhalten des Paulus gegen Petrus ein belehrendes Beispiel. Soweit überhaupt irgend eine menschliche Persönlichkeit des Paulus Unterweiser im Christentum gewesen ist, war dies nach seinen Briefen Petrus; das hinderte ihn aber nicht, späterhin seine volle religiöse Unabhängigkeit gegen Petrus zu betätigen. Die eigene moralische Verantwortlichkeit für sein Handeln soll eben nach Christi Lehre keinem erwachsenen Christen abgenommen werden.

Matth. XXVI 72/74, Apostelg. XVI 3 u. Gal. II 3, ferner I Cor. VIII 8/14 und Gal II 4/5. Matth, XXIII 8. Gal. I 17/18. Gal. II 11/14.

Der Gegensatz der christlichen Lehre gegen das Judentum ist in Bezug auf die religiöse Selbstregierung der Individuen also fundamental und absolut.

Gegen die Wahrheit der christlichen Offenbarung spricht demnach auch nicht das entscheidende Merkmal, welches den Vertretern einer Religion entgegensteht, die auf Grund angeblicher göttlicher Offenbarung den Mitbürgern und Nachkommen das volle Recht der freien Prüfung und die selbständige Entscheidung in Religionsangelegenheiten verkümmern oder entziehen wollen.

Einen apodiktischen Beweis für die objektive Wahrheit der christlichen Religion vermögen wir allerdings nicht zu führen. Es bekümmert uns dies aber deshalb

nicht, weil ein solcher für Religionsanschauungen überhaupt unmöglich ist. Als *indirekten Beweis für die Wahrheit* unseres Christentums sehen wir es aber an, dass bisher alle Entwickelung der menschlichen Vernunft nicht die Unrichtigkeit dessen darzutun vermochte, was wir im Christentum als göttliche Offenbarung und als höchstes Gut der Menschheit verehren.

Vergl. Kant I 243 VI 311. 343. 405/407. Renan-Schaelsky V 399/400. Mill nach K. Linder, Theol. Zeitschr. der Schweiz II 1895 S. 99.

Ist es auch wohl denkbar, dass *die* je Unrecht bekommen, welche in Christus eine moralische und geistige Grösse, wie sie sich unter den Menschen nicht wieder findet, erkennen und welche deshalb in ihm und durch ihn die wertvollste Offenbarung Gottes erblicken, die den Menschen auf Erden überhaupt zu teil werden kann?

Empfinden und erkennen wir aber etwas, was im notwendigen Kampfe des Lebens die Liebe fördert und der Menschheit Trost und Segen bringt, als göttliche Offenbarung, und haftet dem so Empfundenen ein entscheidender Grund, ihm diesen Charakter abzusprechen, nicht an, so haben wir alle Veranlassung, unsern Glauben mit der ganzen Kraft unseres Gemütes hoch zu halten.

(Schluss folgt.)

Der Pfarrer am Krankenbett.

Von Dekan K. Wismer, Berg a. I., Kanton Zürich.

Auf alle Glieder der Gemeinde, in welcher der Pfarrer das Hirten- und Aufseheramt verwaltet, soll derselbe Acht haben. Er muss sich bemühen, dieselbe in allen ihren Teilen zu erbauen auf dem einen von Gott gelegten Grunde. Sie soll sich immer mehr darstellen ohne Flecken und Runzeln, als dem Herrn wohlgefällig. Es ist dies der Fall, wenn der Sauerteig des Himmelreiches recht fleissig in die ganze Teigmasse hineingearbeitet wird, damit sie von demselben ganz durchdrungen werde.

Jede Gemeinde aber besteht aus verschiedenartigen Gliedern, daher kann deren Behandlung nicht eine gleichartige sein. Den einen kann nur Milch geboten werden, weil sie noch Kinder sind und feste Speise nicht vertragen könnten. Andere aber, die aus dem Kindes- ins Mannesalter hinübergetreten sind, bedürfen die Nahrung, welche ihrem Vermögen, ihrer Fassungskraft angemessen

st. Jeder aber, soll er anders ein lebendiges Glied der Gemeinde sein und bleiben, bedarf der entsprechenden geistigen Speise; e. muss geleitet auf grüne Auen und geführt werden zu stillen Wassern, dass seine Seele erquickt werde. Der Mensch lebt ja doch nicht allein vom Brote, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt. Deshalb entsteht auch bisweilen ganz unvermutet da und dort ein Hunger nicht nach Brot, sondern das Wort des Herrn, das Wort voll Kraft und ewigen Lebens zu vernehmen.

Dies trifft nicht selten zu bei den kranken Gemeindegliedern. Wie das Wort seine Geltung hat: „Arme habet ihr allezeit bei euch", so sind auch überall Kranke vorhanden. Dass diese letzteren pflegebedürftig sind und zwar nach Leib und Seele, bedarf keines Nachweises. Dem Hirten sind die Lämmlein, dem Pfarrer die kleinen heranwachsenden Glieder der Gemeinde besonders anbefohlen, aber ebenso auch diejenigen, welche krank und gebrechlich sind. Wehe den Hirten, welche die Schwachen nicht stärken, das Kranke nicht heilen und das Gebrochene nicht verbinden. Ez. 34,4. Gott selbst, der spricht: Ich bin der Herr dein Arzt, will das Schwache stärken, das Gebrochene verbinden und die Wunden ausdrücken, deren Schmerzen lindern und verbinden, er will das Kranke heilen. Daher denn auch Jesus der Kranken sich annimmt, so viele Zeit denselben widmet, so häufig von solchen aufgesucht wird, die in grosser Zahl und mit allerlei Anliegen und Gebrechen behaftet ihn umlagern. Ja, welcher Pfarrer könnte angesichts des Heilandes, inmitten von Kranken verschiedener Art, es über sich bringen, von Kranken sich fernzuhalten? Wenn ein Apostel erklärt, zum vernünftigen Gottesdienste gehöre es, Witwen und Waisen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten, so sind Kranke ohne Zweifel mit eingeschlossen, denn auch über solche ist Trübsal gekommen. Zu den Kranken endlich wird den Pfarrer treiben nicht zum letzten das Wort des Oberhirten: „Ich bin krank gewesen und ihr seid zu mir gekommen" mit seinem erschütternden Klang im Unterlassungsfalle [1]).

Zuerst wird die Frage zu erörtern sein, wie ist die Krankheit überhaupt anzusehen und zu beurteilen. Hiebei fällt ausser Betracht, was von Seite der Physiologie über die Krankheit, deren Wesen etc. ausgesagt wird. Als was ist die Krankheit zu betrachten? Die Meinung, als ob sie eine Wirkung des Teufels wäre, obwohl solche noch da und dort vorhanden, kann nur als eine irrige bezeichnet

[1]) Auch ansteckende Krankheiten dürfen von Besuchen nicht abhalten. Zwingli in der Pestzeit zu Zürich. Der Pfarrer darf nicht zu ängstlich um sein Leben besorgt sein, wenn es sich darum handelt, die Amtspflichten zu erfüllen.

werden. Dieselbe hat ihre Wurzel in der heidnischen Anschauung, als ob die Götter gegen die Menschen missgünstig gesinnt wären und ein ungetrübtes Wohlsein denselben nicht gönnten. Oder sie ist verbunden mit dem Dualismus einer finstern Macht, die darauf ausgeht, den Menschen zu ängstigen, zu drücken und zu quälen, welcher die Gottheit gegenübersteht, sie zwar bekämpfend, ohne indes sie in jedem Falle und schliesslich endgültig überwinden zu können. Wohl tritt auch in der hl. Schrift dem Gottesreiche das Reich und der Fürst der Finsternis, der Feind und Widersacher gegenüber, aber dessen Macht ist stets eine beschränkte und die völlige Niederwerfung unzweifelhaft gewiss. Der für euch ist, ist stärker als der wider euch. Alle Feinde werden untertreten und zum Schemel der Füsse dessen gemacht, der herrschet und sieget und dessen Reich besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude. Welch gewaltiger Gegensatz zwischen der erwähnten heidnischen Annahme vom Neide der Götter und der christlichen Gewissheit, dass Gott die Liebe ist. Es betrübet niemand von Herzen, d. h. um zu betrüben lediglich, sondern im Gegenteil, solche Worte habe ich zu euch geredet, bezeugt Jesus seinen Jüngern, dass meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde. Joh. 15,11.

Die Annahme, der Teufel verursache die Krankheit und er sei es, welcher alles Übel über die Menschen bringe, steht auch im Widerspruche mit der auf alles sich erstreckenden, das Kleinste und das Grösste beachtenden Weltregierung Gottes, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache, ja auch kein Haar vom Haupte fallen kann. Hiermit ist auch der Zufall ausgeschlossen und jegliche Willkür, wie die Annahme eines blindwaltenden Geschickes.

Was ist aber zu halten von der Behauptung, die Krankheit sei stets und in allen Fällen im Zusammenhange mit der Sünde und zwar in der Weise, dass jede Krankheit die Sünde zur Voraussetzung habe, oder aber als eine Folge derselben anzusehen sei? Wo schwere Krankheit vorhanden und lang andauernde, da liegt auch ohne weiteres grosse Verschuldung vor, — ist dies richtig und stimmt hiemit die tatsächliche Erfahrung? Es ist bekannt, dass eine derartige Beurteilung der Krankheit nicht der Neuzeit angehört. Im alten Testament und namentlich im Buche Hiob tritt sie uns mit aller Bestimmtheit und in Anwendung auf einen konkreten Fall entgegen. Sie wird von den drei Freunden des Hiob vertreten, die schliesslich dahin kommen, dem Dulder, den zu trösten sie sich auf den Weg gemacht haben, ein ganzes grosses Sündenregister vorzuhalten. Der Widerspruch von Seite des Hiob und die Versicherung, dass der Freunde Auffassung seines Leidens eine lieblose und verkehrte sei, bestärkt dieselben nur in ihrer Auffassung. Darum

erschienen sie als leidige Tröster, aber zugleich auch als solche, deren Verhalten getadelt und deren Meinung als verkehrt bezeichnet und zurückgewiesen wird. Der ergreifende Schluss des Buches Hiob, welcher die Lösung des Rätsels, soweit sie möglich ist, bringt, weist die Aufstellung der Freunde mit aller Bestimmtheit als unrichtig ab. Der Herr sprach zu Eliphas dem Themaniter: Ich bin zornig über dich und deine Freunde, denn ihr habet nicht recht von mir geredet, wie mein Knecht Hiob. Darum nehmet 7 Farren und 7 Widder und gehet zu meinem Knechte Hiob und opfert für euch ein Opfer und mein Knecht Hiob wird für euch bitten, dass, wenn ich seine Fürbitte annehme, ich gegen euch nicht nach eurer Torheit handle, weil ihr nicht recht vor mir geredet habet wie mein Knecht Hiob. Hiob 42,7-8.

Aber trotz dieser strikten Abweisung jener Annahme, dass vorhandenes Übel auf entsprechende Verschuldung zurückschliessen lasse, scheint dieselbe doch fortbestanden zu haben. Ein Leiden, eine schwere Krankheit ohne die Voraussetzung einer das Leiden, die Krankheit verursachenden Sünde erscheint stets als widerspruchsvoll, ja als undenkbar und unmöglich.

So nun erklärt sich die Meinung von etlichen, die Jesus meldeten, Pilatus habe Galiläer an heiliger Stätte, im Tempel beim Opferaltar niedermachen lassen, sodass deren Blut sich mit dem Blut der Opfertiere vermischte, — diese müssten auch besonders grosse Übeltäter gewesen sein. Aber wie im Buch Hiob, so wird auch von Jesu im Neuen Testament diese Auffassung als eine irrige bezeichnet. Meinet ihr, dass diese Galiläer vor allen Galiläern aus Sünder gewesen seien, weil sie solches erlitten? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Busse tut, so werdet ihr gleicherweise umkommen. Lc. 13,2-3.

Selbst bei Jesu Jüngern stossen wir wieder auf den Satz, dass vorhandenes Übel auf vorliegende Sünde zurückschliessen lasse. Beim Anblick des Blindgebornen fragen dieselben: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren ist? Aber auch jetzt wieder wird die Meinung der Jünger ganz bestimmt zurückgewiesen. Denn Jesus antwortete: Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern dass die Werke Gottes an ihm offenbar würden. Joh. 9,2-3.

Die erwähnten Schriftworte aber würden ohne Zweifel falsch gedeutet und in einer weit über das Ziel hinausschreitenden Weise, wenn man aus denselben den Schluss zöge, Krankheit und Sünde stehen in gar keinem Kontakte; diese beiden Übel haben in keiner Weise etwas miteinander zu schaffen, jedes besteht für sich ganz abgesehen vom andern. Herz und Gewissen des Menschen, wie auch das faktische

Leben erhebt hiegegen entschieden Einsprache und Protest. Doch hievon später ein mehreres. Die heilige Schrift will mit den genannten Aussprüchen nur das zur Geltung bringen, es sei unrichtig, die Sünde als erste und letzte, als einzige Ursache der Krankheit anzusehen und es sei lieblos, in jedem einzelnen Krankheitsfall mit der Anklage der Sünde und dem Vorwurfe der Verschuldung hervorzutreten.[1] Wie eine grosse Rolle auch die Sünde spielt bei Krankheit und den mancherlei Übeln überhaupt und wie nachdrücklich auch der Finger hierauf muss gelegt werden, es gibt doch Fälle, wo es nicht zutrifft, die Sünde und nur diese als Ursache zu postulieren.

Zur richtigen Auffassung der Krankheit und damit zugleich auch zum richtigen Verhalten bei eigener Erkrankung und zum angemessenen Benehmen am Krankenbette anderer gelangen wir, wenn wir Gottes Zorn an den Menschen unter dem Gesichtspunkte der Erziehung auffassen und zu begreifen suchen. Wir sind, und zwar die ganze Zeit unseres Erdenlebens, noch nicht, was wir sein sollen, wir müssens erst und meist in sehr langsam erfolgender und nicht immer gradlinig vor sich gehender Entwicklung werden. Gott hält uns in seiner Hand, er nimmt uns in seine Zucht und er will nicht von uns ablassen, bis er seine Absicht erreicht und sein Werk vollendet hat. Es ist aber nicht genug zu rühmende Gnade von Seite des Herrn, dass er sich so um uns bemüht und dass er dabei nicht ermüdet, solange die Möglichkeit vorhanden, aus dem Menschen ein Gefäss zu seiner Ehre zu bilden und zu gestalten.

Dieses Tun Gottes an den Menschen ist etwa schon anschaulich zu machen gesucht worden durch die Vergleichung mit der Arbeit des Bildhauers, welcher aus dem rohen Marmorblock ein das Auge des Beschauers entzückendes Kunstwerk gestaltet, wobei Hammer und scharfer Meissel nicht kann entbehrt werden.[2] Aber der Mensch ist nicht ein totes, willenloses Gebilde: derselbe kann sich der Arbeit des himmlischen Bildners völlig hingeben oder auch sich ihr widersetzen und entziehen. Gott möchte durch die Einwirkung seines Geistes, möchte durch Wohltun und Erweisung seiner

---

[1]) Zeugt es von pastoraler Weisheit und Klugheit, wenn einem Manne mit gebrochenem Beine gesagt wird: Jetzt ist über dich gekommen, was du schon lang verdient hast?

[2]) „Grosser Bildner nimm den Hammer und den Meissel wohl in Brauch, dass nicht in dem Stein ersterbe deines Bildes Gnadenhauch! Schlage zu, mein Herr und Meister, ziehe deine Hand nicht fort. Lass dein Werk in mir nicht liegen, halb verkommen und verdorrt! O vollende deiner Arbeit heisse Mühen stark und mild — dass vor dir lebendig stehe, Herr, dein heilig Ebenbild." Christoterpe 1883, p. 195.

Gütigkeit sein Werk an uns ausführen. Er möchte mit Mutterhänden uns erziehen, mit sanftem Worte uns leiten, mit Seilen der Liebe uns ziehen, in uns das Bild Jesu Christi gestalten oder was dasselbe ist, uns zum Bilde Gottes erneuern. Doch ist der Mensch hiezu nicht immer willig.[1]) Im Anfang schon tönt uns die Klage und Anklage entgegen: Die Menschen wollen sich nicht von meinem Geiste erziehen lassen. Die Geschichte des Volkes Israel illustrirt uns diese Klage in flagranter Weise; ja, wer in sein eigen Herz blickt, findet dort die deutlichste Illustrierung.

Diese Arbeit der Ein- und Umbildung in Christus nimmt Gott vor nicht etwa um seinetwillen, sondern vornehmlich um unsertwillen. Denn unser Wohlsein ist bedingt von dieser Arbeit; je mehr dieselbe fortschreitet, um so grösser ist des Menschen Glück, innere Befriedigung und Seligkeit, er erreicht seine Bestimmung und das gesteckte Lebensziel.

Bei dem widerstrebenden Verhalten des Menschen aber und bei der Missachtung der Liebeserweisungen von Seite des Herrn, ja bei dem vielfach erfolgenden Missbrauch derselben, erhellt, dass Gott, wenn seine Absicht doch irgendwie soll erreicht werden, ganz andere Mittel ergreifen und in Anwendung bringen muss; eine völlig veränderte Behandlungsweise wird eingeschlagen; eine neue, ernstere Kur kommt in Gebrauch. Er greift zum Stabe „Wehe“: er führt in die Tiefe hinab und in die Not hinein. Die Plage bricht herein; freilich plagt er nicht von Herzen, d. h. um der Plage willen, sondern um des durch dieselbe zu erreichenden Zweckes willen. Es ist deshalb Gottes Liebe und Treue[2]), die sich selbst nicht verleugnen kann und nicht von uns lassen will, die züchtiget, die dreinschlägt und heimsucht. Die Krankheit aber ist ein besonders wirksames Mittel in Gottes Hand. Daher denn auch dieses grosse Heer von Krankheiten der verschiedensten Art, und wenn es etwa gelungen, gewissen Krankheiten gegenüber vorbeugend zu wirken, so wird die Zahl derselben doch nicht vermindert, sondern eher vermehrt, da wieder neue, früher nicht oder nur wenig gekannte, sich einstellen.

---

[1]) Die Christen sind Wochen und Monate lang nicht zu Haus für den Herrn, bis etwa wieder ein rechtes Kreuz über sie kommt und ihrer Flatterhaftigkeit einen Riegel schiebt. Mancher könnte sich ohne Zweifel manches Kreuz ersparen, wenn sein Herz gesammelter bliebe. Hess, Bibelstunden zu Joh. 13. 17. 173.

[2]) Seneka überredete seinen Freund, sein Leiden ruhig zu ertragen, weil er des Kaisers Günstling sei und sagte ihm, es gezieme sich nicht für ihn zu klagen, so lange Cäsar sein Freund sei. So sagt der Christ: „O meine Seele sei ruhig, sei still; alles in Liebe, alles ist eine Frucht göttlicher Gunst.“ Spurgeon, Die Kunst d. n. Illustration p. 19.

So steht die Krankheit im engsten Zusammenhange mit dem widerstrebenden Wesen des Menschen oder mit der Sünde. Wie bei sorgfältiger Beobachtung des Menschenherzens die Erbsünde nicht kann geleugnet werden, so gibt es auch Erbkrankheiten und angeborene Übel. Auch wenn wir hiebei sagen, es ist uns dies unfasslich, wir können's mit Gottes Liebe nicht in Einklang bringen — nun so liegt die Tatsache eben doch vor. Man kann hier allerdings an Gottes wundersames Walten erinnern und an Rätsel, die sich uns aufdrängen. Aber vielleicht ist noch mehr zu betonen, dass die Sünden und Missetaten der Väter, der Eltern heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Welche Übel zeitigt die Ausschweifung und Trunksucht der Eltern bei deren Nachkommen! Da wird der Zusammenhang von Sünde und Krankheit von der Arzneiwissenschaft mit aller Evidenz nachgewiesen. Dass aber auch an sich selbst mancherlei Krankheiten direkt verschuldet, d. h. durch eigenes verkehrtes Tun hervorgerufen werden, wird niemand bestreiten. Und wenn's einer in Abrede stellt, wenn derselbe bei solchem Vorhalt es mit Entrüstung leugnet, so führt das Gewissen öfter eine ganz andere Sprache als der Mund. Es ist auch möglich, dass nach einiger Zeit die Worte des Gewissens zum Durchbruch kommen, wie bei Josephs Brüdern, als dieselben bekannten: das haben wir an unserm Bruder Joseph verschuldet, denn wir sahen die Angst seiner Seele, als er uns um Erbarmen bat, aber wir wollten ihn nicht hören, darum kommt nun diese Trübsal über uns. Als des Herrn Hand Tag und Nacht schwer auf dem Sänger lastete, bekannte derselbe seine Sünde und verschwieg nicht seine Missetat, was er vorher verschwiegen hatte.

Aus manchen Äusserungen von Kranken kann man auch ersehen, wie vielfach das Bewusstsein vorhanden, es sei ein innerer Zusammenhang zwischen Sünde, Verschuldung, Versäumnis und Krankheit. Es lässt sich vernehmen in Worten, die aus einem selbstgerechten Herzen kommen und die etwa lauten: Wenn die Krankheit diesen oder jenen getroffen, welcher als grober und offenbarer Sünder taxirt wird, dann liesse sich's wohl verstehen. — aber weshalb ist sie denn über mich gekommen? Ein anderer legt das Bekenntnis ab, ich bin zu lau gewesen, habe Gott zu wenig nachgefragt, war zu sehr mit der Welt und ihren Dingen beschäftigt und verwickelt; ich habe mich nicht um das Heil meiner Seele bekümmert und die Übungen der Frömmigkeit und Gottseligkeit versäumt; wenn ich wieder gesund werde, dann muss es anders gehen. Ein dritter erklärt, ich habe die Gesundheit zu gering gewertet, habe es an der nötigen Vorsicht und Sorgfalt fehlen lassen, ich habe für das grosse Gut der Gesundheit auch nicht so gedankt, wie es hätte geschehen sollen.

Dergleichen Äusserungen die noch leicht könnten vermehrt werden, beweisen, wie unwillkürlich angenommen wird, Sünde und Krankheit stehen in enger Beziehung. Dass dies der Fall, wer wills mit Recht bestreiten? (Der Umstand, dass bei Beurteilung eines bestimmten Falles hart, lieblos, ungerecht vorgegangen wird, bildet hiegegen keine Instanz.)

Dass gewisse Krankheiten die direkte Folge von Sünden sind, wurde schon angedeutet. Da erscheint Gottes Tun als ein richtendes und vergeltendes. Die Krankheit ist die Strafe, welche die Sünde nach sich zieht. Hiedurch sollen dem Kranken die Augen geöffnet und er so zur rechten Selbsterkenntnis gebracht werden, dass er in sich gehe, seine Verschuldung bekenne und umkehre von dem bisher eingeschlagenen bösen Wege. Gewiss bei Manchen bringt die Krankheit diese heilsame Wirkung hervor. Dies bezeugt der Psalmist Psalm 119,67 mit den Worten: Ehe ich gedemütigt ward, irrete ich; nun aber halte ich dein Wort und wiederum v. 71, es ist mir gut, dass ich gedemütigt worden, auf dass ich deine Satzungen lerne.

Es ist aber auch eine andere Möglichkeit vorhanden und zwar eben ganz entgegengesetzter Art. Der Kranke kann sich wider den Herrn auflehnen, kann klagen, murren und hadern, als ob ihm unrecht geschähe und Gott ein harter Mann sei, der die Menschen drücke und quäle.[1]) Bei solcher Herzensverfassung ist eine Umkehr und Bekehrung ausgeschlossen; die von Gott beabsichtigte Wirkung bleibt aus und der in die Krankheit eingewickelte Segen wird nicht erlangt. Da aber Gott den Menschen auch nach einer wirkungslos gebliebenen Kur nicht aufgibt, so wird dieselbe weiter fortgesetzt, d. h. die Krankheit dauert längere Zeit an, oder ein neues meist schwerer zu tragendes Übel kommt hinzu. Der Volksmund drückt dies aus mit dem Sprichwort: Es kommt selten ein Unglück allein, Gott tut solches zwei oder dreimal mit dem Menschen, dass er seine Seele aus der Grube wieder bringet und ihn das Licht der Lebendigen geniessen lässt Hiob 33,29 ff. Es ist des Herrn Treue, die ihn also handeln lässt, denn er plaget nicht von Herzen die Menschenkinder d. h. wenn solches nicht weiter nötig ist. Menschlich gesprochen, tut es Gott selber wehe, wenn er sehen muss, dass die erste Behandlung fehl schlägt und er so um des widerstrebenden Menschen sich genötigt sieht, auf den ersten Schlag einen zweiten noch tiefer dringenden folgen zu lassen. Daher die schmerzlich

[1]) „Ein frommer General hatte in der Schlacht einen Schuss erhalten und als die Wunde untersucht und die Kugel herausgeschnitten ward, bezeugten einige Umstehende Mitleid mit seinem Schmerz. Er aber antwortete, obwohl ich seufze, so murre ich. Gott sei Dank, nicht. Gott erlaubt den Seinen zu seufzen, aber nicht zu murren.“ Spurgeon l. c.

wehmütige Frage bei Jes. 1,5: „Warum sollet ihr mehr geschlagen werden? Wollet ihr noch weiter abfallen? Das ganze Haupt ist (schon) krank und das ganze Herz ist matt."

Bei lange andauernden Krankheiten kommt auch noch der weitere Gesichtspunkt in Betracht, dass nämlich Gott nichts nur halb tun, sondern alles ganz ausführen und völlig vollenden will. Er fängt nicht etwas an, um es dann nach einiger Zeit liegen zu lassen; nein, wenn er einmal angefangen hat, und er erwählt nach seiner Weisheit stets den rechten Zeitpunkt, so will er auch ausführen und zu Stand und Wesen bringen, was er sich vorgenommen hat.

Beachten wir nun einige der bedeutsamsten Momente, welche beim Krankheitsprozess in Frage kommen. Das erste ist wohl das, dass die Krankheit für den Menschen zur Prüfung dient. Der in die Stille genommene Kranke muss, weil oft ganze Stunden lang mit seinem Gott allein, über sich selbst nachdenken. Und der Kranke erklärt auch, dass sich auf dem Lager allerlei Gedanken einstellen, ja recht eigentlich aufdrängen und zwar auch solche, die man gern wie lästige Fliegen verscheuchen möchte. Aber auch Gott selbst will mit dem Kranken eine Prüfung anstellen, will sehen, wie dessen Herz beschaffen sei und wie es um den Glauben stehe. Der Herr will den Menschen sichten, wie das Getreide mit der Wurfschaufel gesichtet wird. Oder, da Gott wohl weiss, wie's um unser Herz steht und was es mit unserem Glauben für eine Bewandtnis hat, er will uns vor Augen stellen, will uns deutlich machen, wie es um und bei uns steht. Wir geben uns in dieser Hinsicht nur zu leicht und zu gerne einer nicht geringen Täuschung hin. Wir bilden uns ein stark zu sein und festgewurzelt im Heilsgrunde, wir meinen, jede Prüfung aufs beste bestehen zu können und jeder Versuchung ohne weiteres gewachsen zu sein, um ihr Stand zu halten. Oder ertappen wir uns nicht öfter bei der Gesinnung des Petrus, als derselbe sprach: Wenn auch alle an dir sich ärgern, so doch ich nicht; denn ich bin ja bereit, mit dir ins Gefängnis und in den Tod zu gehen? Mancher meint stark zu sein und wohlgerüstet auch im Krankheitsfalle: er redet andern zu, die schwach erscheinen, er sucht dieselben zu stützen und aufzurichten; er hält dafür, sie zurechtweisen, tadeln und strafen zu dürfen. Aber wie, wenn die Krankheit ihn selbst befällt, der sich eingeredet hatte, dagegen gewappnet zu sein! Ach, da zeigt sich bald der Mensch in seiner Schwachheit, wird er inne mit Betrübnis, dass sein Glaube nicht so fest und tief Wurzel geschlagen, dass der Bau des inneren Lebens nicht durchweg mit solidem, die Prüfung wohl bestehendem Material aufgeführt worden. Es tritt zu Tage, dass das geistige Wesen nicht soweit gestärkt war und gefördert, um als reines schlackenloses Gold

zu erscheinen. Ja, wie Petrus so schwach sich zeigte, als es galt, die Probe zu bestehen, so wird es manchen Kranken ähnlich ergehen. Das ist allerdings recht demütigend und beschämend, aber zugleich auch recht heilsam, denn den Demütigen gibt Gott Gnade. Wer in seinen eigenen Augen stark war, der musste lernen klein zu werden, damit der Herr nach seiner Gnade ihn gross machen konnte. Er musste ein Inventar seines Glaubenslebens, seines ganzen geistigen Besitzstandes vornehmen und dabei kam er zu der Einsicht, dass er manches Stück für wertvoll gehalten, das geradezu als Unrat und Auskehricht erscheint, während umgekehrt anderes gering geachtet worden war, was als köstliche Perle sich erweist.

Dass eine derartige Prüfung und Revision notwendig und heilsam, wird jeder Denkende zugeben. Und auch das weitere wird ohne Widerspruch zugestanden, dass der Mensch hiezu nicht gerne schreitet, dass er's kaum von sich selbst d. h. freiwillig tut, nämlich in so gründlicher Weise, wie es geschehen soll, sondern eben nur, wenn die unabwendbare Nötigung, wie dies bei Krankheit der Fall, an ihn herankommt.

Mit der Prüfung hängt zusammen als weiteres Moment, als eine folgende Stufe, auf welche die Krankheit führen soll, die Festigung oder tiefere Gründung. Dass Not beten lehrt, ist ein vielfach durch die Erfahrung bestätigtes Wort. Die Krankheitsnot treibt zum Gebet, auch wenn dasselbe anfänglich nur in einem kurzen Seufzer zu Gott besteht. Es geschieht dies fast unwillkürlich, es geschieht auch bei solchen, die vielleicht längere Zeit ohne Gott, ohne an ihn zu denken und ohne ihm zu danken, dahinlebten. „Du hast uns, o Gott, zu dir geschaffen und unser Herz ist unruhig bis es ruhet in dir." Dieses Wort Augustins bewahrheitet sich namentlich auch auf Krankenbetten. Ja, auf dem Krankenlager wendet sich mancher dem Herrn zu und findet ihn, den Gott und Heiland, voll Gnade und Erbarmen, während in gesunden Tagen das Herz von Gott entfremdet blieb. Auf dem Krankenlager sind manchem die Augen aufgegangen, so dass er erkannte, was zu seinem Frieden dient, und hat die Glaubenshand nach dem angebotenen Gnaden- und Friedensgute ausgestreckt und dasselbe sich recht angeeignet. Er ist ein glücklich, fröhlich, selig Gotteskind geworden, das lernte den Herrn preisen in der Krankheit und zugleich auch für dieselbe. Da ging es durch die Vorstufen: ich muss leiden, ich will leiden zu dem: ich darf leiden. Dass von einem solchen Krankenbette ein Segen auch für andere, für die nächste Umgebung zu allererst kommt, sei nur nebenbei bemerkt.[1])

[1]) Ehegatten kommen durch Krankheit einander näher und die erkältete Liebe wird wieder wärmer. So wünschte eine Frau geradezu, ihr Mann möchte krank werden, um ihn verpflegen und demselben ihre hingebende Liebe beweisen zu können, um so die seinige zu erwecken.

Da die Krankheit als ein Erziehungsmittel in Gottes Hand zu betrachten ist, so muss sie auch als eine Schule bezeichnet werden, in welcher mancherlei soll gelernt werden, das eben nur hier auch recht gelernt wird. Wir sollen geduldig sein und warten können. Wer weiss nicht, wie nötig diese Stücke dem Menschen sind und wie derjenige zu loben, der dieselben sich erworben hat und in dessen sichrem Besitze sie sich befinden! Aber gerade unsere Zeit mit ihrer Unruhe und ihrem fortwährenden Hasten und Jagen lässt sie nur zu sehr vermissen. Der Mensch der Gegenwart hat das stille Warten und Harren fast ganz verlernt, alles, selbst auf dem Gebiete der Religion und auf dem Felde der Ethik, soll in kurzem gemacht und vollendet werden. Ein langsames Wachsen, ein ordnungsmässiges Vorwärtsschreiten im Glauben, ein stetes Ringen nach der Heiligung und Vollkommenheit wird durch einen kurzen Prozess, durch einen einmaligen, bald verwirklichten Vorgang ersetzt. Daher, wenn je, so besteht für unsere Zeit in vollem Rechte das Schriftwort: Geduld ist euch vonnöten, dass ihr den Willen Gottes tut, Hebr. 10, 36. Wo aber kann die Geduld eher gelernt und dann auch geübt werden, als im Krankenzimmer und auf dem Lager, an welches der Kranke bisweilen lange Zeit recht eigentlich gebunden ist? Dieses Lernen geht allerdings meist sehr langsam. Der Mensch gleicht da dem kleinen Schüler, der mit nicht geringer Mühe die Buchstaben kennen lernt, um sie schliesslich zu ganzen Wörtern zusammenzusetzen. Das Wort „Geduld" wird auch meistens sehr mühsam buchstabiert und erst in langer Frist gelernt. Aber es soll gelernt werden. Oder ist es zufällig, dass ein so grosses Heer von Krankheiten vorhanden ist, jeden Augenblick bereit, über die Menschen herzufallen? Werden wir denn nicht zum Nachdenken gemahnt durch den Umstand, dass auch die Zahl der Kranken sich mehrt? Früher gab es nicht wenige, die erklärten, nie ernstlich krank gewesen zu sein, auch während eines langen Lebens, wie sie denn auch nie einen Arzt mussten zu Hülfe rufen. Aber jetzt? — Unser Geschlecht soll eben wieder Geduld lernen, warten können, stille sein und sich in Gottes Rat und Willen ergeben.

Endlich kommt der Krankheit eine vorbeugende Wirkung zu.[1] Infolge von Krankheit wie von leiblichen Gebrechen überhaupt wird der Mensch vor Bösem bewahrt. Die Krankheit ist dem Zaum und Gebiss zu vergleichen, welches den Pferden und Maultieren in's Maul gelegt wird, um sie lenken zu können. Sie ist das Bleigewicht, das den Menschen drunten hält, wenn Hochmut sich seiner will bemäch-

[1]) Es ist hier zu erinnern an den Pfahl im Fleische beim Apostel Paulus, der ihm auf sein dreimaliges Bitten hin nicht abgenommen wurde, damit er sich an des Herrn Gnade genügen lasse und sich selbst auch nicht überhebe.

tigen, wie sie auch hilft den hartherzigen, selbstsüchtigen Sinn zu überwinden und denselben durch Mitgefühl und herzliches Mitleid zu ersetzen. Der Kranke, wie er Mitleid beansprucht, so erzeigt er auch solches andern Kranken gegenüber. Es geschieht dies schon durch ein lebhaftes Interesse für andere Leidende und eine soweit möglich werktätige Teilnahme.

Nachdem wir die Frage nach der Bedeutung der Krankheit besprochen und erkannt haben, dass dieselbe ein recht wirksames Erziehungsmittel in Gottes Hand ist, können wir nun weiter gehen, um zu untersuchen, wie der Kranke selbst sich verhalten soll, damit das göttliche Erziehungsmittel sich wirksam erweist und das Beabsichtigte bewirkt.

Der Erkrankte hat zunächst nur den einen Wunsch, möglichst bald von der Krankheit mit deren Schmerzen und Unruhe los zu werden, die Gesundheit wieder zu erlangen, um sodann die unterbrochene gewohnte Arbeit aufnehmen zu können. Er wendet sich zu diesem Zwecke an den Arzt in der Hoffnung, dieser werde mit seiner medizinischen Kunst das Übel beseitigen, oder, wenn dies nicht so schnell geschehen kann, die Beschwerden desselben lindern. Doch gibt es auch solche Patienten, die zur ärztlichen Kunst wenig Vertrauen haben, die mit dem Arzte nichts wollen zu tun haben. Sie erinnern sich, dass die hl. Schrift von dem israelitischen Könige Asa tadelnd meldet II Chronik 16,12: Er suchte auch in seiner Krankheit nicht den Herrn, sondern die Ärzte. Auch wird erinnert an das blutflüssige Weib, von dem Marcus 5,26 sagt, dasselbe habe viel erlitten von vielen Ärzten und all ihr Gut aufgewendet, ohne dass es ihr geholfen, sondern es ward vielmehr schlimmer mit ihr. Ferner wird hingewiesen auf die Versicherung II Mos. 15,26: Ich bin der Herr dein Arzt, und auf die vielen Heilungen an Kranken verschiedenerlei Art, welche die hl. Schrift als vom Heilande meist ohne irgendwelche äussere Mittel bewirkt berichtet. Und endlich gedenkt man der Meldung, Jesu Jünger salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie, Marc. 6,13, wie auch der ähnlich lautenden Anweisung des Jakobibriefes 5,14: Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich, die sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten. Zu all' dem wird noch beigefügt, der Heiland ist ja auch jetzt noch derselbe, wie da er in sichtbarer Gestalt auf Erden wandelte und in unmittelbarer Weise die Kranken heilete. Wer daher mit seiner Krankheit glaubensvoll an ihn sich wendet, der erlangt ebenso Heilung ohne Anwendung irgendwelcher äusserer ärztlicher Mittel, wie dies bei den Kranken des N. T. der Fall war. Es wird deshalb als ein Zeichen

eines noch schwachen Glaubens angesehen, wenn der Kranke sich an den Arzt wendet oder von etwas anderem Gebrauch macht als dem Gebete und dem Salben mit Öl.

Es kann sich jetzt nicht darum handeln, eine solche Anschauung als eine einseitige eingehend darzutun. Nur ein paar Bemerkungen seien gestattet.

Gott will, dass der Mensch die Erde beherrsche, dass er die in derselben verborgenen Kräfte gebrauche und zu seinem Nutzen verwende. Es gilt dies offenbar auch hinsichtlich der Heilquellen, die zahlreich vorhanden und ebenso auch in Bezug auf die in manchen Kräutern u. s. w. befindlichen Heilkräfte. Wer daher von diesen Dingen den durch verständige wissenschaftliche Untersuchung erkannten Gebrauch macht, der handelt nicht gegen Gottes Willen, sondern durchaus demselben gemäss. Ein solcher verdient mithin auch keinen Tadel, als ob es ihm am Glauben gebreche. Dies wäre nur dann der Fall, wenn er ob dem natürlichen Heilmittel den Geber desselben vergässe und von jenem ohne weiteres d. h. ohne des Herrn Segen den gewünschten Erfolg erwartete.

Weiter aber kommt in Betracht, dass Gott bei seinem Einwirken auf uns Menschen sich stets gewisser Mittel bedient. Um den Glauben in uns zu wirken, muss Gottes Wort vernommen, muss dasselbe gepredigt werden. Die Geistesmitteilung ist ebenso ans Wort gebunden. Und um sein Reich zu bauen, verwendet er Menschen als seine Werkzeuge und Mitarbeiter. Sollte denn Gott bei Heilung menschlicher Gebrechen und Krankheiten von dieser Regel eine Ausnahme machen und in unmittelbarer Weise d. h. ohne irgendwelche Vermittelung dieselbe eintreten lassen?

Endlich ist auch die Schlussfolgerung eine falsche, die sagt, wer an den Arzt sich wendet, dem fehlt es am rechten Glauben, dagegen ist dieser vorhanden bei denjenigen, welche ohne äussere Mittel zu gebrauchen sich direkt an Gott wenden. Kann es bei den letzteren nicht auf eine keineswegs aus kindlichem Glauben stammende Zwingerei heraus kommen, so dass es am Vertrauen und der Ergebung gebricht? Und bei dem ersteren kann gar wohl lebendiger Glauben vorhanden sein, da er sich sagt, der Arzt und seine Mittel helfen nur wenn Gott hilft, dessen Hülfe aber deshalb gesucht und erflehet wird.

Viele Kranke haben in neuester Zeit sich an den schnell in aller Mund gekommenen schlichten Cevennenbauer Vignes im südlichen Frankreich gewendet, um von demselben die Zusicherung zu empfangen: „Ihr werdet geheilt“ oder „ihr sind geheilt.“ Was ist hievon zu halten? Auch hier gilt es in nüchterner Weise d. h. ohne alle Voreingenommenheit zu prüfen, die Tatsachen müssen den

Ausschlag geben und nicht eine vorgefasste Meinung. Nun steht fest, dass die hl. Schrift redet von der Gabe der Gesundmachung, die nicht jedem zugeteilt wird, sondern nur dem, welchem der Herr, welcher der Geist sie verleihen will. Von verschiedenen Seiten her wird nun mit aller Bestimmtheit versichert, dass in Vialas Heilungen erfolgt sind, wie auch, dass man einen Segen davon trage, auch wenn die gesuchte Genesung nicht erlangt werde. Für die Lauterkeit der Sache spricht auch der Umstand, dass es sich keineswegs um irgend eine äussere Spekulation handelt, da Vignes verfährt nach dem Worte: Umsonst habet ihrs empfangen, umsonst gebet es wieder! Wie auch die Versicherung von Vignes, dass er selbst nichts sei und nichts vermöge und so Gott die Ehre gibt, wie er denn auch die Leute nicht zu sich einladet und an sich zu ziehen sucht, sondern auf Gott hinweiset. Hiemit soll aber nicht gesagt sein, dass nicht auch hier etwelche Bedenken übrig bleiben. So bedarf der Satz: „Gott will nicht, dass wir leiden; er schickt uns allerdings Leiden, aber nur damit wir zu ihm kommen, dann nimmt er uns die Krankheit weg", einer wesentlichen Einschränkung, wovon später. Auch empfängt man den Eindruck, es werde, was bei dem Zudrang des Publikums begreiflich, etwas zu summarisch verfahren, also nicht genugsam individualisirt. Endlich scheint es, der Ausspruch der Heilung erfolge gar schnell und der Zustand des Herzens werde zu wenig in Betracht gezogen. Daher dürfte es sich nicht empfehlen, den Kranken nach Vialas zu weisen, denn dieser soll seine Zuflucht nehmen zu dem Herrn und seine Hoffnung auf Gott setzen und nicht auf einen Menschen.

Was soll denn der Kranke tun? Nur mit der leiblichen Heilung sich befassen und diese so schnell als möglich herbeizuführen suchen, ist nicht das richtige. Auf solche Weise würde Gottes Absicht bei der Zuteilung der Krankheit oder der Leiden vereitelt, die von Gott dargereichte Medizin — die Krankheit wie jedes Übel ist als solche anzusehen, wodurch das Sünden kranke Herz soll geheilt werden — würde so nicht gebraucht sondern ausgeschüttet und bliebe deshalb wirkungslos. Der Mensch entflieht oft Gott, wendet sich von ihm weg wie der jüngere Sohn im Gleichnisse; durch die Krankheit nun sucht Gott den weggelaufenen. Daher der Kranke sich auch zum Herrn umwenden, ihn suchen und zu ihm sich bekehren soll. Es ist daher die Krankheit als eine Heimsuchung zu bezeichnen. Und viele, die zum eigenen Schaden fern von Gott in der Irre herumschweiften, haben in der Krankheit den Herrn wieder gefunden; sie verspürten da erst den Zug des Vaters zum Sohne. Es gingen ihnen auch jetzt erst die Augen auf, dass sie die anfänglich beklagte Krankheit als ein notwendiges Zuchtmittel in Gottes Hand erkannten,

dem Herrn bei seiner Behandlung stille hielten, ihn priesen und die Tage der Krankheit als eine rechte Segenszeit beurteilten. Denn wenn wir uns dem Herrn zuwenden und so unser Herz sich aufschliesst, so wendet er sich auch uns zu und wir werden inne seine ermunternde, stärkende, ja beseligende Nähe.

Man kann auch sagen wie Funcke in der Christoterpe von 1888 in dem Artikel: „Wozu die Krankheit gut ist!“ getan, in der Krankheit redet Gott mit dem Kranken, der dann wie Samuel sprechen soll: Rede Herr, dein Knecht hört! Gott redet immer mit uns und auf verschiedene Weise. Aber oft wird darauf nicht geachtet, denn die Ohren sind von anderen Tönen und Stimmen voll. Mit der Krankheit nun nimmt Gott den Menschen den von anderer Seite oft ganz in Beschlag genommenen aus dem unruhigen, geräuschvollen Leben und Treiben, in welchem des Herrn Stimme nicht vernommen wird, heraus, versetzt ihn in die Stille und nötigt ihn auf das nach und nach zu achten, was Gott mit ihm verhandeln will. Manchmal aber geht es recht lange, bis es zu diesem Achten kommt, daher der Kranke eben auch lange Zeit von seiner Krankheit muss festgehalten werden. Des Menschen Herz ist eben voller Tücke, obwohl Gott dasselbe aufrichtig und einfältig geschaffen. Viel ist darum erforderlich und eine andauernde Behandlung, bis die Tücke abgelegt und die Einfalt des Herzens wieder gewonnen worden. So müssen wir uns nicht sehr darüber wundern, dass die Krankheiten oft lange währen oder dass auf die eine nach kurzer Frist wieder eine andere folgt. Möchte doch bei keinem Kranken Geltung haben das Sprichwort: Als er genas, war er schlimmer als zuvor! In einem solchen Falle ist die göttliche Kur nicht zum beabsichtigten Ziele gekommen, dieselbe muss deshalb früher oder später aufs neue begonnen werden. Doch es gibt Fälle, wo diese Kur angeschlagen hat, aber sie wird gleichwohl fortgesetzt d. h. die Krankheit hält an, das Übel dauert fort, ja es nimmt zu, es hört erst auf, wenn das Herz aufhört zu schlagen. [1]) Was hat der Kranke nun zu tun?

Er soll beten und lernen sich ganz in des Herrn Willen zu ergeben. Durchs Gebet wird Kraft zum Tragen erlangt. Es ist merkwürdig, wie oft ein gar schweres Übel um nicht zu sagen Kreuz mit grosser Standhaftigkeit getragen wird, worüber der Leidende selbst sich verwundert und bekennt, er habe nicht gemeint, solches durchmachen zu können; es sei ihm aber auch nicht durch eigene Kraft möglich geworden, sondern durch die, welche der Herr

[1]) Es ist durchaus nicht richtig, dass die Krankheit stets weggenommen wird, wenn der Mensch durch dieselbe sich hat zu Gott weisen lassen.

darreicht. Darum wisse er nun aus eigener unzweifelhafter Erfahrung, dass Gott die wankenden Kniee festiget und die zitternden Hände stärket, wie er dem Müden Stärke verleiht. So wird der früher schwankende Glaube festgegründet und derselbe erweist sich wirklich als der Sieg, der alles, der die Krankheitsnot, der die Welt überwindet.

Durchs Gebet werden auch die Augen erleuchtet und der Blick geschärft, dass der Kranke seines Herzens Grund erforschen kann, wobei er die demütigende Wahrnehmung macht, dass derselbe noch nicht völlig rein und dass deshalb der himmlische Schmelzer seine Säuberungsarbeit noch weiter fortsetzen muss. Auch die fruchtbringenden Schosse des Weinstocks beschneidet und reinigt der Weingärtner, dass sie noch mehr Frucht bringen. Ich kann mir nicht versagen, das Gedichtchen von Martin Kögel, welches derselbe an seinem Sterbetage verfasst hat, mitzuteilen, weil dasselbe die soeben ausgesprochenen Gedanken in bündiger Form und in ergreifender Weise ausdrückt.

Heilges Winzermesser, Schneide tief hinein,
Bin noch nicht gereinigt, Wie ich sollte sein.

Heilges Winzermesser, Sieh ich küsse dich,
Weiss ich doch du rettest Von dem Tode mich!

Heilges Winzermesser, Lass mir keine Ruh'
Ist es not, so fahre Nochmals kräftig zu!

Ja aus dem Schmelztiegel der Leiden kommt das gereinigte Gold. Wer denkt da nicht, um nur einen Namen der Neuzeit zu nennen an Adolf Monod und seine „Adieux"! Nur ungern unterlasse ich einige Auszüge aus diesen Abschiedsgedanken mitzuteilen. Wie gerne würde ich genesen, sagte Monod zu seinen um sein Schmerzenslager versammelten Brüdern. So wie ich mich kenne, ist dieser Wunsch ein reiner; ich habe ein ganz besonderes Bewusstsein davon, dass mein Amt noch unfertig besteht. Ich müsste noch viele Zeit haben, nach all dem Segen, den die Krankheit mir gebracht, um die heiligen Gedanken, die ich im Herzen trage, zu Taten werden zu lassen. „Gib mir mein Amt wieder, mein Gott, gib mir mein Amt wieder, wenn es möglich ist, gib mir mein Amt wieder oder unterwirf mich ganz sanft deinem Willen" fleht Monod in ergreifendster Weise. Dabei bekennt er: „Wenn ich mein Amt noch einmal übernehmen dürfte, wie wollte ich es nutzbringender, fleissiger, treuer ausüben."

Der Biograph[1]) Monods sagt: Der Herr erhörte dies Gebet, wenn auch in eigentümlicher Weise. Das letzte Halbjahr von Monods Leben wurde vielleicht das reichgesegnetste aus seiner ganzen

[1]) Max Reichard, Adolph Monod. Lebenserinnerungen und Briefe. 1887.

Predigtwirksamkeit und der Wunsch, den er so oft ausgesprochen, dass sein Amt nur mit seinem Leben aufhören möchte, wurde ihm in herrlichster Weise gewährt.

Indem Gott einen Menschen, auch einen solchen, der schon ein recht brauchbares, ja tüchtiges Werkzeug in seiner Hand war, aufs Krankenlager wirft und auf demselben festhält, will er ihn in die Demut hineinführen und die nahe liegende und leicht sich einstellende Selbstüberhebung fernhalten. Darum ist selbst dem Apostel Paulus der Pfahl ins Fleisch gegeben worden und der Herr nahm denselben selbst aufs dreimalige Bitten hin nicht hinweg. Er zeigt uns auf solche Weise auch, dass er seine Sache fortführen und sein Reich zum Siege bringen kann ohne unsere Beihülfe. [1]) Er bedarf unser nicht; daher ist es Gnade, dass er uns in seinen Dienst nehmen und wenn er uns lange Zeit in demselben behalten will.

Der lange Leidende, welcher dem Herrn stille hält, bekommt auch ein feines Sensorium für alles, was derselbe an ihm tut. Er wird daher recht dankbar und zwar auch gegen diejenigen, welche sich seiner pflegend, überhaupt teilnahmsvoll annehmen. Er erzeigt sich dankbar dem Herrn gegenüber auch für solches, woran der Gesunde oft gar nicht denkt und das Danken ganz unterlässt. Monod spricht sich hierüber in seiner letzten an Pfingsten 1854 gehaltenen Predigt in folgender Weise aus: „Du lagest unter dem Banne eines schmerzlichen Leidens, das Tag für Tag die Kraft verzehrte; dein Herz lehnte sich sowohl gegen die andauernde Heimsuchung, als gegen die gezwungene Untätigkeit, gegen die Unterbrechung deines bisherigen Lebensganges mit allen seinen liebgewordenen Gewohnheiten auf. Und siehe, da naht im Stillen der heilige Geist und erfüllet dein Herz mit der vollkommenen Geduld Christi. Er lehrt dich alle deine Schmerzen in Ergebung hinnehmen. sie in dankbarer Freude als eine Heimsuchung des Herrn erkennen, der dich durch Selbstentäusserung heiligen und in deiner Schwachheit mächtig sein will“, Und in einem Briefe an eine achtzigjährige Frau äussert sich Monod über sich selbst: „Die vergangene Woche habe ich grösstenteils unter schweren und ungewöhnlichen Leiden zugebracht. Die gegenwärtige beginnt heute mit einem bessern Tage nach einer köstlichen Nacht, während welcher ich einmal zwei Stunden ununterbrochen hintereinander geschlafen habe. Dem Herrn sei Dank dafür! Ich kann es Ihnen bezeugen, dass ich selbst in den schwersten Augenblicken den Herrn nie anrufe, ohne Linderung zu fühlen. Oft erfahre ich sofort eine körperliche Erleichterung;

[1]) Man erinnere sich an die 2malige je 2 Jahre dauernde Gefangenschaft des Apostels Paulus.

manchmal dauern zwar die Schmerzen noch eine Weile fort, aber ich empfinde dabei, dass sich in mein ganzes Wesen, in Geist, Seele und Leib eine unbeschreibliche, himmlische, friedvolle Ruhe senkt, die mir durch den Gegensatz mit den im Fleische wütenden Schmerzen nur um so deutlicher ins Bewusstsein tritt. Ist das nicht eine noch viel grössere Gnadenerweisung? Es ist gut auf den Herrn vertrauen! Meine Seele harret des Herrn! Solche trostreichen Erfahrungen habe ich mitunter selbst in der Zeit der unerträglichsten Schmerzen erleben dürfen; des Herrn milde Hand hatte dem Leiden den Stachel genommen."

Wenn eine Krankheit den Menschen überfällt, so soll derselbe sich auch sagen, der Herr klopft bei mir vernehmlich an, um mich zu mahnen, dass meine Tage dahinschwinden, mein Leben ein Ende nimmt nnd ich davon muss. Wie notwendig ist doch solches Anklopfen und die damit verbundene Mahnung, das Ende zu bedenken und sich zu rechter Zeit auf dasselbe zu bereiten! Findet sich doch schon in den Psalmen die Bitte: Lehre uns unsre Tage zählen, dass wir es weislich zu Herzen nehmen! Ps. 90,12 und 39,5.

In auf das Ende hinweisender Krankheit endlich nimmt des Menschen Sehnen den Flug dem Himmel zu, um die ewigen Güter zu erlangen und dieselben in seliger Freude bei dem Herrn zu geniessen mit steter Lobpreisung. In dem soeben Gesagten ist implicite angedeutet, welches die Aufgabe des Pfarrers am Krankenbett. Doch bedarf dieselbe noch eine nähere Beleuchtung.

Der Kranke ist als krank zu behandeln, d. h. mit aller einem solchen schuldigen Rücksicht. Wirkliches Mitleid, aufrichtige Teilnahme und herzliches Wohlwollen müssen des Pfarrers Herz erfüllen und begleiten auf dem Wege zum Krankenbette. [1]) Nur so kann er sich auch Zugang verschaffen nicht blos zum Krankenzimmer, sondern auch zum Herzen des Kranken. Wie der Kranke besondere leibliche Pflege und Wartung bedarf, so auch angemessene geistige Einwirkung. Und im allgemeinen ist auch der Kranke für diese letztere empfänglich, ja recht begierig. Es kann allerdings auch Fälle geben, da solche Einwirkung abgelehnt wird. Aber diese gehören doch wohl zu den Ausnahmen. Durch die Krankheit, welche den gewohnten Lebensgang unterbricht und aus dem unruhvollen, oft den Menschen ganz in Beschlag nehmenden Treiben herausführt und in die Stille versetzt, wird der Acker des Herzens mit scharfer Pflugschar durchfurcht. Die Stille veranlasst das Nachdenken, weshalb nun auch die früher überhörten Stimmen des Ge-

[1]) Solches Mitleid wird erweckt bei eigener Krankheit, daher kommt es wohl, dass mancher Pfarrer um der Kranken willen auch oft selbst erfahren muss, was Kranksein ist.

wissens und Herzens vernommen werden. Der Kranke merkt nun auch, die Stützen, auf die er sich bisher verlassen, erweisen sich nunmehr als elende Krücken, die alsbald zusammenbrechen. Manches zeigt sich ihm in einer ganz andern Beleuchtung, was als wertvoll betrachtet worden, findet kaum mehr Beachtung, denn etwas anderes tut not. Wenn dies vornehmlich bei solchen gilt, deren religiöses Leben sehr schwach, deren Glaubens-Funke fast am Erlöschen war, so bedarf im Falle der Erkrankung auch *der* religiöser Einwirkung, in dessen Herzen die Flamme des Glaubens und der Liebe helle brannte. Die Krankheit wirkt aufs Gemüt deprimirend und wie im Körper des Kranken die Blutzirkulation nicht die normale ist, so gerät auch leicht der geistige, der religiöse Prozess ins Stocken und bedarf deshalb der Nachhülfe.

Wohltuend wirkt auf den Leidenden schon die herzliche Teilnahme, der aus mitleidsvollem Herzen kommende Gruss und der warme Händedruck. Wohltuend auch das rege Interesse an dessen Ergehen und Befinden. Bereitwillig sollen deshalb auch die bisweilen sehr wortreichen Mitteilungen über die Erkrankung und Krankheitsgeschichte angehört werden. Aus denselben lassen sich oft wichtige Schlüsse ziehen auf dessen Gesinnung und den Herzenszustand überhaupt. Man kann ersehen, wo der Schaden des innern Menschen liegt und an welchem Punkte der Hebel soll eingesetzt werden.

Freilich nicht selten wird hiebei die Wahrnehmung gemacht, dass der Kranke vor seinem Pfarrer sein Inneres eher zu *ver*hüllen als zu *ent*hüllen sich bemüht. Wie Christen im Sonntags- und solche im Werktagskleide unterschieden werden und die meisten dem Pfarrer sich im Sonntagskleide zu zeigen suchen, so gibt es auch Kranke, die sich anders, d. h. besser stellen als sie wirklich sind. Nun auch in diesem letzteren Falle dürfte es richtiger und für weitere Behandlung wirksamer sein, wenn nicht mit rauher Hand die verhüllende Decke weggerissen, sondern in schonender Weise zu lüften und zu heben gesucht wird. Will der Kranke bei der Unterredung von sich weg auf äussere Dinge hinübergleiten oder mit andern Personen sich befassen, dann ist es Sache des Seelsorgers, dergleichen Abschweifungen entgegenzutreten und auf das hinzuweisen, was er für den Kranken als notwendig und heilsam erachtet.

Dies in jedem einzelnen Falle recht zu erkennen und so auch stets das richtige Wort zu finden — das ist nicht leicht, dazu ist grosse Weisheit erforderlich. Aber die Schrift sagt uns ja auch: Wenn jemand unter euch an Weisheit Mangel hat, der bitte sie von Gott, der allen gerne gibt und niemand abweist und

sie wird ihm gegeben werden. Jac. 1,5. Wenn bei keiner Amtshandlung das Gebet fehlen darf, so am wenigsten bei'm Gang zu einem Kranken und bei der Behandlung desselben.

Die Kranken erwarten, dass der Pfarrer ihnen Trost bringe, und sie so ermuntere und aufrichte. Gewiss soll dies geschen, aber am rechten Ort und zur rechten Zeit, sonst müsste mit Recht die alte Klage erneuert werden, meine Knechte heilen die Wunden meines Volkes leichthin und sprechen: Frieden, Frieden wo doch kein Friede ist. Gott verwundet zuerst, ehe er heilt, um eben eine gründliche Heilung zu bewirken; er beugt nieder, um zu erhöhen und macht den Menschen in seinen Augen ganz klein, dass er dann gross werde. So ähnlich machts auch der Arzt. Er reinigt zuvor die Wunde; er ätzt, er schneidet hinweg was die Heilung verunmöglicht und dann erst legt er den Verband an. In der nämlichen Weise muss auch der Seelsorger vorgehen. Er muss den Kranken veranlassen auf die Schäden des eigenen Herzens zu achten und sich bemühen, es dahin zu bringen, dass die Einsicht aufdämmert und immer heller sich gestaltet, die Krankheit sei eine von Gott selbt geordnete Medizin, durch deren Gebrauch der innere Mensch genesen soll; sie sei eine Heimsuchung, dass der fern vom Herrn gestandene oder der ihm nur mit geteiltem Herzen ja möglicherweise gar nicht gedient hat, zum Herrn umkehre und seine Gedanken heimwärts richte; daheim aber sind wir nur bei dem Herrn. Der Kranke versteht es bald, wenn ihm gesagt wird, nun klopfe Gott bei ihm an, wolle ihn zum Nachdenken und zur Selbstprüfung veranlassen und nehme ihn in besondere Behandlung. Er merkt es auch, dem Herrn kann ich nicht entfliehen, ihm muss ich herhalten und seine Kur durchmachen. Er kann es auch fassen, er müsse darauf achten und sich bemühen, dass die Kur gerate oder dass aus der Krankheit eine Segensfrucht reife oder um mit dem Psalmisten zu reden, auf die Tränensaat die Freudenernte folge.

Bewegt der Kranke in seinem Herzen die Frage, weshalb gerade er dieses Leiden ertragen müsse, das ihm aber besonders schwer erscheint, während andere, vielleicht seine Freunde und Altersgenossen sich der Gesundheit erfreuen oder nur leichthin mit einem Übel beschwert werden, so ist die Erinnerung wirksam, dass jeder Mensch seinen besonderen Weg geführt werde und die Geschicke gar sehr verschieden seien, wie denn keines Menschen Ergehen dem eines andern völlig gleiche. Und zwar ist dies deshalb so, weil auch die Menschen nach ihrem ganzen Wesen so verschieden sind und Gott nicht summarisch sondern ganz individuell verfährt. Es kann dies auch anschaulich gemacht werden durch den Hinweis auf die Uhr, welche um zu gehen, einen Gewichtstein braucht und

zwar jede den für sie gerade passenden. Darum sagt auch der Heiland, wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach.

Ist eine Krankheit besonders schmerzlich und qualvoll, so wird darauf hinzuweisen sein, dass der himmlische Schmelzer gerade jetzt sein Werk betreibe, um das Unreine auszuscheiden und dass er der Gluthitze ein Ende mache, wenn die Ausscheidung erfolgte d. h. solche Hitze nicht mehr notwendig sei. Aber auch in der Leidenshitze lässt Gott es an Erquickung nicht fehlen, denn der Herr ist treu, der nicht lässt über Vermögen versucht werden und der, wenn er Lasten auflegt, sie auch tragen hilft. Grösser als der Helfer ist die Not ja nicht. Dabei ist auch zu betonen, dass die Leidenszeit, auch wenn sie lange währt, doch nur kurz ist vom Standpunkt der Ewigkeit angesehen, wie denn die Leiden dieser Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden. „Wie nichts, wie gar nichts gegen sie, ist doch ein Augenblick voll Müh'."

In einem andern Falle kann als angezeigt erscheinen, den Kranken auf seine bisherigen Lebenserfahrungen aufmerksam zu machen und auf die Hülfe, die ihm zuteil geworden, die Bewahrung und Errettung aus eingetretener Not. Hiedurch kann der ins Schwanken gekommene Glaube und der gesunkene Mut wieder gefestigt und gehoben werden, denn der Herr ist treu. Seine Verheissung stehet fest: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen und wiederum: ich will dich bis ins Alter tragen. Ja jedes findet in seinem Leben ein Ebenezer gesetzt, welcher Stein auf der der Vergangenheit zugewendeten Seite das Bekenntnis trägt: Bis hieher hat der Herr geholfen und auf dem nach der Zukunft gerichteten Teile die Versicherung, der Herr wird weiter helfen und durchhelfen!

Soll vor den Ohren des Kranken vom Sterben geredet und derselbe so ans Ende und an den Tod erinnert werden mit der Zumutung, sich darauf zu bereiten? Allen Einwendungen zum Trotze ist diese Frage unbedingt zu bejahen. Freilich darf es dabei am rechten Takte nicht fehlen. Flüchtig ist des Menschen Leben, bald sind wir am Ziele und „kein Augenblick geht sicher hin". Wie sollte denn nicht gesucht werden, die Gedanken hierauf hinzulenken, zumal bei Erkrankung, da der Herr selber mahnen will, das Ende zu bedenken? Allerdings wird in den wenigsten Fällen mit aller Bestimmtheit gesagt werden können, jetzt musst du sterben. Aber die Möglichkeit liegt vor und dies ist nicht zu verschweigen. Gerade weil der Mensch sich hierüber gerne täuscht, so ist es angezeigt zu erinnern, dass wir alle sterben müssen und dass wir uns daher auch zu rechter Zeit auf ein seliges Sterben bereiten sollen.

Wie nun aber können beim Kranken die rechten Gedanken hervorgerufen, wie die richtige Gemütsverfassung gewirkt, wie dem Kranken Handlangerdienste geleistet werden, damit Gottes Absicht, welche er bei der Zuteilung der Krankheit im Auge hat, auch wirklich erreicht werde?

Es ist zur heiligen Schrift zu greifen, da ist der kühlende und heilende Balsam, da das lebendige Wasser, welches den Durst auf immer stillet, da tritt Er vor die Augen, welcher in Schmerzen wohl erfahren ist und darum ein Hohepriester, der Mitleid hat mit unsrer Schwachheit, der Arzt, der die Hartherzigen und Selbstgerechten an das Wort erinnert, ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer, der also selbst auch barmherzig ist und als Helfer sich anbietet, sprechend: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken, ich bin nicht gekommen zu berufen Gerechte, sondern Sünder zur Busse und daher zu sich ladet alle Mühseligen und Beladenen, um sie zu erquicken. Wenn der Pfarrer ans Krankenbett tritt, kann er der heiligen Schrift, kann des Neuen Testamentes und der Psalmen nicht entbehren. Gerade der Psalter dürfte als rechtes Krankenbüchlein zu bezeichnen sein. Einige Sätze aus Luthers Vorrede zum Psalter mögens beweisen: „Ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meere, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. Hier stösset her Furcht und Sorge vor zukünftigen Unfall; dort fähret Grämen her und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. . . . Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herausschütten. Denn wer in Furcht und Not stecket, redet viel anders vom Unfall, denn der in Freuden schwebet. . . . Was ist aber das meiste im Psalter, denn sonst ernstlich Reden in allerlei solchen Sturmwinden? Wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. . . . Und ist das das allerbeste, dass sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zwiefältiger Ernst und Leben in den Worten sind. . . . Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist und ein jeglicher, in was für Sachen er ist, Psalmen und Worte drinnen findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie um seinetwillen also gesetzet, dass er sie auch selbst nicht besser setzen, noch finden kann, noch wünschen mag. Welches dann auch dazu gut ist, dass wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, er gewiss wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen und habe allen Heiligen gegangen wie es ihm gehet, weil sie ein Lied alle mit ihm singen."

Welch treffliche Dienste leisten die Busspsalmen, um zur rechten Erkenntnis des Herzens und Lebens zu gelangen und um so auch die bisher verborgenen Fehler und übersehene Verschuldung wahrzunehmen. Auch der Umstand, dass in den Psalmen so häufig von Feinden geredet wird, die dem Menschen auflauern, auf dessen Verderben sinnen und an seinem Falle ihre Lust haben, lässt sich gerade auch Kranken gegenüber sehr wohl verwerten. Denn an den Kranken treten mancherlei Versuchungen und Feinde heran, wie ungeduldiges, mürrisches, rücksichtsloses Wesen, worunter die Angehörigen und Pflegenden zu leiden haben. Der Psalter ist aber auch eine gar reichlich fliessende und das reinste Wasser spendende Quelle des Glaubens und der Glaubenszuversicht, des fest gegründeten Gottvertrauens, welches nicht lässt zu Schanden werden. Und dieses Vertrauen auf Gott bricht oft hervor wie der Sonne Glanz aus finstrer Nacht und dunklem Gewölk. Solches Gottvertrauen, zu welchem der Aufstieg auch aus tiefer Grube und von Klagen widerhallenden Leidenshöhle immer wieder gefunden wird, sodass die Klage nicht bloss verstummt, sondern in Leben und Denken sich wandelt wegen der erlangten Hülfe oder der Gewissheit, solche werde nicht ausbleiben und wegen der aufs neue verspürten tröstenden, stärkenden Nähe des Herrn — dient zur Belebung des Vertrauens auf den Herrn, der stets helfen will, wenn auch häufig anders, als wir meinen.

Ausser den Psalmen ist natürlich das Neue Testament fleissig am Krankenbette zu gebrauchen und in demselben vornehmlich die Leidensgeschichte des Herrn. Gerade der Kranke lernt sie besser verstehen, hat er doch auch eine Art Kreuz zu tragen. Darum blickt er gerne hin zum Kreuz auf Golgatha, lässt sich bei demselben nieder, kann bei seinem Nachsinnen nicht davon loskommen und erfährt dabei immer mehr des Kreuzes Kraft und Frieden. „Wenn wir nur dieses Elend ins Auge fassen, so gibt es für uns keine Ruhe, wenn wir aber aufsehen auf Jesum und jede uns dargebotene Gelegenheit wahrnehmen, um ihn zu verherrlichen, dann vermögen wir, wenigstens auf einige Zeit, jeden Schmerz zu unterdrücken mit einer Kraft, die so gross ist, dass ich sie gar nicht zu beschreiben vermag. Daraus folgere ich, dass wenn wir ohne Unterlass in unsrer Trübsal dem Herrn zum Dienst bereit wären, sicherlich ein ungeahntes Mass von Frieden und Geduld unsre Herzen allezeit erfüllen würde". A. Monod.

Auch die Lieder des Gesangbuches können benützt werden, das auch deshalb, weil in den meisten Fällen manche dieser in der Jugend gelernten Lieder noch im Gedächtnis der Kranken haften.

Bei den Besuchen der Kranken wird nebst kurzer Schriftbetrachtung auch gebetet werden. Das Gebet im Namen und in Berücksichtigung der Umstände des Kranken wie dessen Gemüts- resp. Herzensverfassung muss nach Gethsemane blicken, um zu geschehen in dem Geiste: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“ oder „Herr, dein Wille geschehe!“ Der Pfarrer aber wird auch selbst bitten, dass sein am Krankenbett geredetes Wort möge gesegnet sein und sich wirksam erweisen, um Frucht zu schaffen, die da bleibet. Der Kranken seiner Gemeinde wird er nicht bloss im Sonntagsgebete fürbittend gedenken, sondern auch im stillen Kämmerlein. Im Umgang mit Kranken sollen wir zunächst Gebende sein, aber wir können auch viel lernen und gewinnen für uns selbst und die ganze Amtsführung. Da hat seine volle Geltung das Wort: „Hülfe spenden und Segen empfangen“.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1896. Der Vorstand der *Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion* hat in seiner Herbstsitzung vom 7. September und folgenden Tagen sein Urteil ausgesprochen über fünf eingesandte Arbeiten.

Nur eine einzige Abhandlung, in deutscher Sprache, unter dem Motto: *μηδὲν ἄγαν* enthielt eine Antwort auf die 1893 gestellte Frage: *Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.* Obgleich für die Beantwortung dieser Frage ein Termin von zwei Jahren gestellt war, so vermissten die Direktoren doch in dieser Arbeit ernsthaftes Studium. Sie trägt keinen wissenschaftlichen Charakter und gibt nicht einmal eine deutliche Definition des Begriffs der Askese in der christlichen Kirche. Der Bau und die ganze Anlage der Arbeit lassen manches zu wünschen übrig. Die historische Übersicht ist unbedeutend, und selbst die notwendige Untersuchung des Neuen Testaments äusserst oberflächlich. Vereinzelt trifft man wohl in dieser Schrift richtige Bemerkungen und gesunde Gedanken an. Von einer Zuerkennung des Preises konnte aber nicht die Rede sein.

Gleichfalls nur eine, wiederum deutsche Antwort, mit dem Motto 1. Kor. 2,10, behandelte das 1894 gestellte Thema: *Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als in der Literatur und in der Kunst kräftig sich offenbart (neuere Mystik), charakterisirt und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.* Vergeblich suchen die Direktoren in dieser Arbeit nach einem klaren Begriffe der Mystik und der neueren Mystik. Die Proben neuerer Mystik, welche der Verfasser aus der heutigen Literatur und Kunst beibringt, hat er nicht genügend als Offenbarungen einer deutlich gekennzeichneten Richtung charakterisirt. Auf jedem Gebiete, das er betritt, ist sein Gesichtskreis sehr beschränkt. Für die verschiedenen geistlichen Strömungen in der neueren Literatur und Kunst hat er kein Auge. Die Beschreibung sowohl der psychologischen, als der historischen Ursachen der neumystischen Bewegung ist sehr unvollständig. Auch die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurteilung, die in der Frage selber angegeben waren, sind nicht genau unterschieden.

Auch diese Schrift musste also als völlig ungenügend beiseite gelegt werden. —

Die ebenfalls 1894 ausgeschriebene Frage: *Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution: ein Buch in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der Kerkhervorming in Tafereelen"* hatte drei Antworten hervorgerufen.

In der ersten dieser Abhandlungen unter dem Motto: „'t Licht zal dagen, midden uit de duisternis," wurden namentlich die Anlage, der oft fesselnde Stil, die Lebendigkeit und Wärme der hier gelieferten, meist gut gewählten Bilder sehr gelobt. Dem steht aber gegenüber, dass der Verfasser, trotz seines ausgesprochenen Vorsatzes, mehr Bilder aus der Geschichte, als eine Geschichte in Bildern, gibt. Es fehlt in der Gruppirung dieser Bilder allzusehr ein leitender Gesichtspunkt. Auch vermisst man nicht weniges, was hätte erwähnt werden sollen. Dazu ist das Urteil über manche historische Erscheinungen allzu oberflächlich. Aus diesen Gründen konnte die Arbeit den Preis nicht erwerben.

Ähnliches galt auch von der Abhandlung unter dem Motto: „Het laatste woord der geschiedenis zal de zegepraal van waarheit en gerechtigheid zijn. ter Haar." Sie zeugt von viel Studium und grossem Fleiss. Der Verfasser verfügt über ein reiches Material und hat mehrere Partien verdienstvoll dargestellt. Aber die Einteilung des Ganzen und die Folge der Hauptstücke sind mangelhaft. Der Stil ist wohl klar, aber zu matt, um zu fesseln. In der Darstellung der historischen Erscheinungen, Zustände, Prinzipien, Personen, vermisst man öfter die nötige Tiefe. Trotz aller Vorzüge, welche dieser Abhandlung nicht abgesprochen wurden, konnte sie doch nur eine einzige Stimme für den Preis erhalten.

Die dritte Abhandlung, unter dem Motto: „tandem bona causa triumphat", wurde für die beste der drei und auch an und für sich, trotz einzelner nicht unwichtiger Bedenken, für des Preises würdig erachtet. Die Direktoren hegen das Vertrauen, dass der Verfasser die ihm mitgeteilten Bemerkungen beachten und soviel möglich für sein Manuscript benutzen wird.

Die Öffnung des Couverts ergab den Namen: J. H. Maronier, emer. pred^{t} te Arnhem.

Der relative Wert der beiden andern Arbeiten, wovon die erste, namentlich was die Form, die zweite, was den Inhalt betrifft, verdienstlich sind, veranlasste den Vorstand, jedem der beiden Verfasser eine Summe von f 150 bar anzubieten, falls sie sich melden, was auch bereits geschehen ist.

Die Direktoren haben beschlossen, die Frage über die neuere Mystik wiederum, jetzt mit zweijährigem Termin, auszuschreiben, und dabei zwei neue Aufgaben zu stellen. Das Programm lautet also folgendermassen:

Vor 15. Dezember 1897 verlangt die Gesellschaft:

1. Eine Abhandlung, worin die Prinzipien der kritischen und die der spekulativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden, und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

2. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts?

Vor 15. Dezember 1898 verlangt die Gesellschaft:

3. Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als besonders in der Literatur und in der Kunst kräftig sich offenbart („neuere Mystik"), charakterisirt und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.

Was nach den genannten Terminen einläuft, kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Die Direktoren finden sich, sowohl im eigenen Interesse als in dem der Bewerber, veranlasst, den letzteren nachdrücklich ans Herz zu legen, bei ihrer Arbeit doch zuvor scharf ins Auge zu fassen, was eigentlich gefragt wird.

Vor 15. Dezember 1896 erwarten die Direktoren noch Antworten auf die 1895 gestellten Fragen über den Eudämonismus — über den Unterschied des Katholizismus und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen — und über die Behauptung, dass die Reformation schuld sei an der sittlichen Verwilderung der folgenden Periode. Vor 15 Dezember 1897 wird Antwort erwartet auf die ebenfalls 1895 gestellte Frage: Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder 400 Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar. Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, soforn die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist.

Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1897. Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft beschloss die unbeantwortet gebliebene Preisfrage nochmals auszuschreiben: „*Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?*“ und wünscht, dass bei Beantwortung der Frage besondere Rücksicht genommen werde auf Dr. W. Brandt's Schrift: „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums“.

Vor dem 1. Januar 1898 werden die Antworten darauf erwartet, und ebenso auf die schon im vorigen Jahre angebotene Preisaufgabe: „*Eine Geschichte der religiösen, theologischen und kirchlichen Strömungen im Protestantismus in den Niederlanden während der letzten vierzig Jahre.*“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden; da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Bücherschau.

J. M. Bösch, Dozent der Philosophie an der Hochschule Zürich: **Die entwicklungstheoretische Idee sozialer Gerechtigkeit.** — Eine Kritik und Ergänzung der Sozialtheorie Herbert Spencers. Zürich-Oberstrass. Verlag von E. Speidel. 1896. 247 Seiten.

In dieser interessanten Schrift macht uns der Verfasser zuerst bekannt mit der Auffassung des genannten englischen Philosophen von der gesellschaftlichen Ordnung, wie sie nach dessen an Darwin sich lehnendem System sich entwicklungstheoretisch gestaltet, nämlich im Gegensatz zu der sozialistischen Strömung der Gegenwart streng manchesterlich, ungeachtet Spencers Sozialtheorie andererseits eine Vertiefung der sozialeudämonistischen oder utilitarischen Auffassung der Moral und des Rechtes erstrebt, welche das höchstmögliche Allgemeinwohl als den Zweck bezeichnet, dem die moralische und rechtliche Regelung des menschlichen Verhaltens sich anpassen soll. Denn diese Ordnung der Gesellschaft hat nicht direkt Glück zu schaffen, sondern nur bestmöglich die Bedingungen zu wahren, unter denen die Glieder der letzteren sich selbst ihr Glück bereiten können; solche Förderung des Menschheitswohls aber kann nur erreicht werden durch jene Vervollkommnung und Höherentwicklung des menschlichen Geschlechts und Lebens, die bewirkt wird durch die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein, durch das Überleben des Passendsten, welcher Faktor auch durch die gesellschaftliche Ordnung in Aktion zu erhalten ist. Daher darf dieselbe die Freiheit eines Jeden nur so weit einschränken, als notwendig ist, damit auch allen andern die gleiche Freiheit gesichert sei; sie solle jene (soziale) Gerechtigkeit wahren und vor Störungen behüten, welche besteht in der den Bedingungen der Höherentwicklung entsprechenden Proportionalität von Leistung und Entgelt, von Tüchtigkeit und Wohlergehn. Somit hat der Staat nur die Aufgabe, den Gliedern der Gesellschaft die Möglichkeit zu schaffen, ihre Kräfte und Fähigkeiten ungestört zu betätigen, und die natürlichen Früchte dieser Betätigung einzuheimsen; er hat sie gegen Übergriffe der andern Individuen der eigenen Gesellschaft und gegen Angriffe fremder Gesellschaften bei ihren allen gleichen Freiheiten oder Rechten zu schirmen: dem Recht auf körperliche Unverletzlichkeit, auf freie

Bewegung und Ortsveränderung, auf den Genuss der natürlichen Medien (Licht, Luft, Boden), auf materielles und geistiges Eigentum, auf die Freiheit des Schenkens und Vermachens, auf freien Handel und Vertrag, freien Erwerb, Freiheit der Glaubens und Kultus, der Rede und der Presse. Was über diese wesentlich negative Aufgabe des Staates hinausgeht, also jede positive Leitung der Lebensführung seiner Angehörigen, das ist alles nach Spencer vom Übel; nur bei dem von der Vergangenheit überlieferten, jetzt zu überwindenden, überall kommandirenden Militärstaat (dem kriegerischen Gesellschaftstypus) begreiflich und unentbehrlich, aber mit dem freien, friedlichen, industriellen Gesellschaftstypus, dem die Zukunft gehört, unvereinbar; insbesondere verwirft Spencer mit grösster Entschiedenheit die sogenannten „Wohlfahrtsveranstaltungen" des Staates zu Gunsten der Besitzlosen, der „wirtschaftlich Schwachen", aber auch die staatliche Sorge für die Volkserziehung in öffentlichen Schulen als Eingriffe in die individuelle Freiheit und Verletzungen der wahren Gerechtigkeit.

Dem gegenüber hebt Bösch den unleugbaren Widerspruch zwischen der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Wirklichkeit hervor, über den Spencer zu leicht hinweggeht, ja den er durch das staatlich uneingeschränkte Spiel von Angebot und Nachfrage unter den obwaltenden Verhältnissen nur noch verschärfen würde, und modifizirt den Spencer'schen Begriff der sozialen Gerechtigkeit, wie er meint, nach dem tiefsten Sinn und Geist der Spencer'schen Rechtsphilosophie selbst, in einer Weise, dass derselbe die Forderung in sich schliesst, es solle die ganze jährlich ausstehende Gütermenge ausschliesslich an die Arbeitenden und zwar mit Berücksichtigung der Quantität und Qualität ihrer Leistung zur Verteilung kommen. Unter dieser Voraussetzung schreibt er dann dem Gerechtigkeitsprinzip alle die wohltätigen Wirkungen (und noch weitere darüber hinaus) zu, die Spencer von seiner Verwirklichung für die menschliche Gesellschaft, ihr Wohlbefinden, ihren Kulturfortschritt, ihre organische Höherentwicklung erwartet, wobei er speziell die Bedeutung und Notwendigkeit des Erbrechts hervorhebt. Dagegen wird in einem eigenen Abschnitt ebenso einlässlich der schon erwähnte Widerspruch zwischen dieser sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Wirklichkeit dargelegt, die Störung der ersteren durch den Unternehmergewinn, die sogenannte unverdiente Vermögensvermehrung und -Minderung infolge von unverdientem Rentenzuwachs und unverschuldeter Rentenabnahme, die Geldheiraten, und endlich in einem letzten Abschnitt gezeigt, wie jener Widerspruch einigermassen ausgeglichen werden, wie die früher geforderte ideale Einkommensverteilung auf dem Boden der heutigen Gesellschaftsordnung, auf Grund der privatwirtschaftlichen Organisation allmählig, wenigstens annäherungsweise, sich verwirklichen könnte: Durch Beseitigung des Unternehmens vermittelst der Konsumtiv- und Produktivgenossenschaften, durch staatliche Monopolisirung einzelner Gewerbsbetriebe, durch das fortdauernde Sinken des Zinsfusses, welches die Umwandlung des Zinseinkommens in Arbeitseinkommen in Aussicht stellt — wogegen die Bodenbesitzreform im Sinne von Henry George um ihrer finanziellen Bedenklichkeit und ihrer organisatorischen Schwierigkeiten willen ebenso, wenigstens einstweilen, wenn auch nicht unbedingt, abgelehnt wird, wie der noch weiter gehende Kollektivismus der Sozialdemokraten.

Dies nur in dürftigen Umrissen, der Gedankengang des inhaltsreichen Buches. Es führt in gewandter, klarer Darstellung den Leser ein in die eigentümliche Gedankenwelt Spencers, der unseren deutschen Theologen und Nichttheologen im allgemeinen wohl noch zu wenig bekannt ist, sowie in eine Menge wichtiger und schwieriger ethisch-sozialer Fragen und regt an zu

gründlichem Nachdenken über dieselben; die eigenen Versuche des Verfassers zu ihrer Lösung scheinen uns wohldurchdacht und aller Beachtung wert, wo wir ihnen zustimmen und wo wir es nicht tun können oder wenigstens ein Fragezeichen ihm beizufügen uns erlauben. Einzelnes zu beurteilen, gestattet hier der Raum nicht und zum Teil auch unser Mangel an nationalökonomischer Fachbildung. Davon freilich sind wir nicht überzeugt, dass der Versuch, weitgehende sozialreformerische Ansichten mit der Spencer'schen Rechts- und Moralphilosophie zu verbinden, dem wilden, manchesterlichen Stamme ein sozialistisches Propfreis einzufügen, gelungen und der dort aufgestellte Begriff sozialer Gerechtigkeit in seiner ursprünglichen oder modifizirten Gestalt ethisch haltbar ist, da die Tüchtigkeit, welche ihren vollen Arbeitslohn erhalten soll, bei Spencer nicht eine durch freie Willenstätigkeit wenigstens teilweise erworbene sondern deterministisch durch Vererbung und sonstige Anlage und Verhältnisse überkommene ist, und die Untüchtigkeit, die mit geschmälerter Existenz und allmähligem Aussterben gestraft wird, auf denselben — hier ebenso unverschuldeten — Ursachen beruht, gegen welche Auffassung der Verfasser unseres Wissens keinen Protest einlegt.*) Und das führt uns weiter zu der allgemeinen Bemerkung, dass nach unserer Ansicht von dem prinzipiellen Anschluss an Spencer — bei aller Anerkennung seiner grossen Gelehrsamkeit, seines Scharfsinns, seines unabhängigen Charakters, seiner oft ganz trefflichen Belehrungen im Einzelnen, seiner verdienstlichen Bemühungen zur Herbeiführung friedlicher Zustände als einer Grundbedingung der wahren Ethik — doch der deutschen Sitten- und Rechtslehre kein Heil erblühen kann, weil die Grundlage seines Systems unrichtig ist. Der Utilitarismus, dem er huldigt, hat trotz seines Jahrhunderte langen Bestehens in England (unter dem grössten Krämervolke Europas!) und seiner gegenwärtigen Fortschritte in Deutschland so wenig „für unvoreingenommene Geister den Vorzug des Natürlichen und Einleuchtenden", dass es gerade solchen bei näherer Betrachtung nicht entgehen sollte, wie er die Sittlichkeit in ihrem innersten Wesen alterirt und degradirt, indem er mit seiner Identifikation von gut mit nützlich, lustbringend, vorteilhaft den sittlichen Charakter des Handelns von dessen Effekt statt von der Gesinnung abhängig macht, das Sittliche in ein Natürliches, Relatives, Schwankendes, in einer Unzahl von Fällen zum voraus gar nicht Erkennbares verwandelt; nach Spencer ist ja gut und böse, was irgendwie einen Überschuss an Freude oder Schmerz für den Handelnden und andere — insbesondere auch für die Nachkommen, also nicht blos in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft — erzeugt, daher im gegenwärtigen Zustand, wo nur selten Freude unvermischt mit Schmerz das Handeln begleitet, meist nur ein relatives Gute zu finden ist, und erst im goldenen Zeitalter der vollendeten friedlich industriellen Gesellschaft das absolut Gute, d, h. das allseitig und ausschliesslich Lustbringende sich verwirklichen lässt.

Noch weniger aber zum Aufbau eines wirklichen ethischen Systems geeignet erscheint uns der Spencer'sche Evolutionismus, den er mit seinem eudämonistischen Nützlichkeitsprinzip kombinirt und demselben übergeordnet hat, während derselbe in Wahrheit bei strengerer Konsequenz mit ihm unvereinbar ist und trotz aller Bemühungen, es mit ihm in Einklang zu bringen, es geradezu aufhebt. Der Darwinismus mag mit seiner Entwicklung und Höherbildung alles Lebens durch die natürliche Auslese im Kampfe ums Da-

*) S. 136 stellt auch er die Unfähigkeit und die Faulheit, die nur Ungenügendes leisten, auf dieselbe Linie, als sie beide die Folgen davon selber zu tragen haben sollen.

sein und dessen Resultat, das Überleben des Passendsten, auf dem Gebiete der materiellen Natur noch so sehr im Rechte sein, worüber wir nicht urteilen können — auf dem Gebiete des Geisteslebens, der Menschenwelt kann und darf jenes Gesetz auf keinen keinen Fall diese allbestimmende, rein naturhafte Bedeutung mehr haben, da Naturgesetze überhaupt nicht ohne weiteres auf die Geisteswelt übertragen und angewandt werden dürfen, wenn man nicht Natur und Geist, Tier und Mensch als nur graduell verschiedene Grössen unstatthaft zusammenwerfen will; sonst führt die Entwicklungslehre, wie schon öfter gezeigt worden ist, zu recht unmoralischen Konsequenzen, zu einer rücksichtslosen Härte gegen das Schwache, Hülflose, Untüchtige, als das Unpassende, das den Kampf ums Dasein ja nicht überleben, sondern ihm unterliegen soll, wobei doch nicht blos an das allmählige Aussterben solcher Familien und Geschlechter durch Unfähigkeit zur Fortpflanzung, sondern auch an das Untergehen der Individuen durch Hunger, Krankheit und ähnliche Ursachen gedacht werden muss. Werden solche praktische Konsequenzen nicht in aller Strenge gezogen, wie denn Spencer selbst nur die staatliche Armenpflege völlig verwirft, dagegen der privaten Wohltätigkeit in gewissen Grenzen warm das Wort redet, so steht dies mit dem System eben nicht im Einklang, sondern ist die Wirkung eines von Haus aus humanen, menschenfreundlichen Sinnes, eines unbewussten Christentums, das sich glücklicherweise mächtiger erweist, als die graue und harte Theorie. Prof. Christ.

Ein neuer Vorschlag zu kirchlicher Reform. Der Ruf nach Reform ist für unrere reformierte Kirche nichts neues mehr. Zumal das 19. Jahrhundert hat schon mehrfach die Parole vernommen. die s. Z. Biedermanns Organ „Die Kirche der Gegenwart" gleich in ihrer ersten Nummer (1895) ausgab: „Es tut der Kirche nicht nur eine *Reparatur*, es tut ihr eine *Reformation* not." Es wäre aber unrichtig und undankbar, zu behaupten, dieser Aufruf sei jeweilen fruchtlos verhallt, hat doch gerade das letzte Jahr wiederum bewiesen, dass unsere zürcherische Landeskirche keineswegs zu starren Formen verknöchert ist, sondern genügend gestaltende Kraft besitzt, ihre gesamte Organisation zu erneuern, dass sie nicht nur eine *reformierte*, sondern wo tunlich auch eine *reformierende* ist.

Wenn nun auch niemand glauben wird, es sei durch die Fortbildungen der jüngsten Vergangenheit ein Zustand paradiesischer Wonne und unfehlbarer Glückseligkeit, für ewige Zeiten unverbesserlich, geschaffen worden, so verwundert es doch billig, gerade jetzt aus unserer Mitte ein Buch hervorgehen zu sehen, das „Die Notwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform" zu seinem Gegenstande hat, wie es in der soeben im Verlage von J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. unter diesem Titel erschienenen Schrift von Dr. J. Kreyenbühl, Privatdozent der Philosophie an unserer Hochschule, der Fall ist. Mag uns aber auch die Forderung neuer Reformen, bevor die eben vollzogenen sich recht zu bewähren Gelegenheit hatten, von vorne herein nicht gerade sehr wilkommen sein, die Billigkeit und die richtige Abschätzung der gegenwärtigen Verhältnisse fordern auf alle Fälle, jeder wohlmeinenden Stimme Gehör zu leihen, und so wollen denn auch wir in Kürze auf das genannte Buch eintreten.

Die einleitenden Vorträge — das Buch ist nämlich eine nur in den Schlusspartien umgearbeitete Wiedergabe von Vorträgen, die der Verfasser letzten Winter in Zürich hielt — geben uns einen Abriss der Entwicklung des religiösen Lebens von seinen Anfängen bis in die Gegenwart. Wir sehen als die Vollendung der früheren Religionsstufen das Christentum geboren werden, wir folgen einer Entwicklung in der christlichen Kirche, seiner ersten Aus-

prägung im Urchristentum, seiner Entartung im Katholizismus, der die christlichen mit heidnischen Elementen vermengte, das Göttliche zum Fetisch erniedrigte, dagegen den Priester zum Verschwörer des göttlichen Geistes, zum Gnadenzauberer, emporhob, kurz, der durch seine mythologische Theologie, seinen abergläubischen Kultus und sein herrschsüchtiges, verkommenes Pfaffentum das Christentum zur hässlichen Fratze verunstaltete.

Die Reformation mit ihren Leistungen und Mängeln zieht an unserem Auge vorüber, die baldige Erstarrung des neu erweckten christlichen Geistes in den Tagen der dürren Orthodoxie, die Aufklärung mit ihren humanen, leider aber nicht in die Tiefe dringenden Tendenzen, und so kommt der Verfasser denn endlich auch auf die Gegenwart zu sprechen. Mit begeisterten Worten erhebt der Vortragende gegenüber den optimistischen Träumen eines irdisch-diesseitigen Kulturglücks das einzig siegreiche Banner des Christentums, aber nicht weniger sucht der Verfasser auch die vorhandenen kirchlichen Schäden mit der ganzen Schärfe seiner Kritik zu charakterisieren. Vor allem die ungeistige Auffassung des Christentums, das Festhalten an der Äusserlichkeit des Schriftbuchstabens, der äusseren Form des Dogmenglaubens und die damit gegebene Verpönung der philosophischen Forschung an Stelle einer *geistigen* Auffassung der Religion als einer Gemeinschaft des ganzen *inwendigen* Menschen mit Gott werden scharf gerügt, ebenso aber auch die staatsrechtliche Form der Landeskirche, in welcher das religiöse Leben sich unter allen Umständen eine ungerechtfertigte Bevormundung müsse gefallen lassen. Wie der *Glaube* keine drückende Fessel sein darf, die den Aussagen der Vernunft widerspricht, wie er vielmehr, auf der breitesten Grundlage erbaut, das ganze menschliche Leben zu leiten bestimmt ist, so müsse auch der *Kultus* diesen Anforderungen entsprechen, daher insbesondere den individuellen Bedürfnissen des Gemütes freien Spielraum gewähren (daher Beschränkung der kirchlichen Liturgie), das Dogmatische, vor allem die Konzentration des kirchlichen Interesses, wie es sich in den Sakramenten und den Festzeiten ausspricht, in den Hintergrund stellen. Nur dann werde auch die christliche *Humanität* einen neuen Aufschwung erfahren.

Da nun eine Bewilligung all dieser Forderungen, vor allem ein staatsfreies Christentum, in nächster Zeit nicht zu erwarten, muss nach Ansicht des Verfassers ein reformatorisches Organ geschaffen werden, welches das gegenwärtige Kirchentum allmählich in die als notwendig erkannten neuen Formen überführe. Diesen Dienst soll eine „gnostisch-unitarische Gesellschaft leisten". Die liberalen kirchlichen Vereine sind in den Anfängen stecken geblieben; mit einer allerdings höchst anerkennenswerten Tatkraft erzielten sie eine Reform des Dogmas, während doch Kultus und christliches Leben nicht weniger dringend der Neugestaltung bedürfen. Aus all diesen Gründen muss die geplante Neuschöpfung vor der Hand das Kreuz, Sekte zu sein, auf sich nehmen, jedoch in steter Fühlung mit der Kirche und ihren freisinnigen Vereinen bleiben, um eine Bewegung hervorzurufen, welche die Sekte allmählich zur wahrhaft christlichen, gnostisch-unitarischen Kirche macht.

Gewiss ist in diesen schönen, vielfach geistreichen Ausführungen sehr viel Richtiges und Beherzigenswertes gesagt, und der tief sittliche Ernst, die religiöse Innigkeit und Begeisterung verraten, dass ein *ganzer* Mann *ganz* für seine hohen Ideale in die Schranken tritt. Die historischen und kulturellen Darstellungen sind von ungewöhnlicher Lebendigkeit und Prägnanz der Charakteristik, ja, sie dürfen geradezu musterhaft genannt werden. Hier scheint aber auch die Stärke der Arbeit zu liegen. Wir müssen uns fragen, ob der Verfasser die kirchlichen Schäden durchweg im richtigen Lichte betrachtet,

und wenn es der Fall wäre, ob er das wahre Heilmittel gefunden hat. Eine störende Beeinflussung des kirchlichen Lebens durch den Staat können wir gegenwärtig nicht beobachten. Was die *Glaubenssätze* anbetrifft, so steht der Redner dem sogen. kirchlichen Dogma in einzelnen Stücken näher als sogar viele kirchliche Theologen! Im *Kultus* ist der Vorwurf einer zu ausgiebigen Liturgie wohl auch nicht allzu tragisch zu fassen, denn die unvergleichlich viel umfangreichere deutsche Liturgie gereicht Tausenden zur religiösen Erbauung und Erhebung, obwohl hier vielleicht noch viel zu tun wäre. Auch der weit schwerere Tadel, es spiele in den kirchlichen Handlungen und Festen die Christusverehrung eine viel zu grosse Rolle, müssen wir wohl als Übertreibung ganz entschieden ablehnen. Mit Recht hält das christliche Gemüt nicht nur an den Ideen, sondern auch an der Gestalt Jesu Christi fest, und wird immer und ewig, so lange es sich christlich nennt, das Bild des Meisters in den Vordergrund stellen, ohne dass deshalb auch das freisinnigste Gewissen beschwert zu werden braucht, wie das auch von der radikalsten theologischen Seite gerne zugegeben wird. Dieses Accentlegen auf Jesu Persönlichkeit fordert nicht nur die Pflicht der Pietät und das Gesetz der geschichtlichen Continuität, sondern es gebietet nicht minder das Bedürfnis nach konkreten Formen. Ideen genügen dem Philosophen, das Volk aber braucht eine Verkörperung, lebendige Illustration derselben, und daher kann und will die christliche Kirche von Jesus als dem Zentrum des kirchlichen Lebens nicht lassen, ohne das religiöse Bewusstsein auf das empfindlichste zu verletzen. Da muss eben auch der Philosoph von den Höhen seiner Ideenwelt herabsteigen, wenn er mit dem gemeinen Mann will Gemeinschaft bilden.

Es liegt uns ferne, dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Seine edeln Bestrebungen, denen er einen grossen Aufwand von Gelehrsamkeit und wirklich schöpferischem Geist gewidmet hat, verdienten das nicht; er hat uns mit einem äusserst gediegenen, trefflichen Buche beschenkt, das wir unseren Lesern nur nachdrücklichst ans Herz legen können. Es ist vorzüglich geschrieben, sehr interessant und immer anregend. Aber dennoch fragen wir uns, ob die gerügten Misstände den immer bedenklichen Schritt einer Sektenbildung rechtfertigten. Geschieden ist leichter als geeint! Könnte nicht vielleicht auch dem Verfasser sein schönes Wort (S. 71) entgegengehalten werden: „Werdet Eins mit Gott, wie Christus mit ihm Eins war, und ihr werdet Eins sein unter euch, durch den Geist, der unter euch und in euch ist. Seid wahre Christen, und ihr werdet einig sein?“ Pfister, V. D. M.

Die Kasualrede. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Behandlung nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. Nebst einer Sammlung von Texten zu Kasualreden nach dem hannoverschen Lektionar von *Friedrich Uhlhorn*. Preis Mk. 3.—, geb. in Ganzleinen Mk. 4.—. Hannover, Verlag von Karl Meyer (Gustav Prior). 1896.

Der Verfasser sagt: Mit Recht hat noch neuerdings Meuss darauf hingewiesen, wie die Kirche gerade in den Kasualien in die Öffentlichkeit tritt und ihr mit ihnen das wirksamste Feld der Tätigkeit in unserer Zeit geboten ist. Darum ist es nicht auffällig, dass in der Gegenwart das Interesse an den kirchlichen Handlungen wieder lebendiger geworden ist und in den evangelischen Kirchen sich fast überall Bestrebungen geltend machen, die Form dieser Handlungen, zumeist unter Rückgang auf die älteren Kirchenordnungen, agendarisch festzustellen. Dem Verfasser scheint es unrichtig, eine völlige Neuschöpfung dieser Handlungen aus evangelischen Prinzipien heraus zu versuchen, denn damit geraten wir auf das uferlose Meer des Subjektivismus, wie das uns die vielen Reformvorschläge der Gegenwart deutlich zeigen. Der

sicherste Weg scheint ihm auch bei diesen Fragen der praktischen Theologie der historische zu sein, dass man das geschichtlich Gewordene zu verstehen sucht, es an dem Masstabe der evangelischen Gedanken prüft, und von hier aus den Weg zu einer besonnenen Fortentwickelung bahnt. Indessen beschäftigt den Verfasser in der vorliegenden Arbeit nicht die liturgische Gestaltung der kirchlichen Handlungen, sondern die bei ihnen zu haltenden Reden, weil die liturgische Neugestaltung der Kasualien für das Gemeindeleben fruchtlos bleiben dürfte, wenn mit ihr nicht eine Neubelebung, in gewissem Sinne auch Erneuerung der Kasualrede Hand in Hand geht. Über die Aufgabe und Behandlung dieser Reden möchte das vorliegende Buch einen Handweiser bieten. Es gibt zugleich für jede Kasualrede eine Auswahl von Texten.

Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer und Luthers Freund und Mithelfer. Von *Fr. Pollack*, Königl. Schulrat. Preis 50 Pfg. Wittenberg, R. Herrosé's Verlag (H. Herrosé). 1896.

In die 107 Seiten starke populäre Schrift ist eine Reihe von erklärenden Bildern eingelegt. Diese Schrift, die in der Ausführung ebenso wie desselben Verfassers Pestalozzi Büchlein gehalten ist, dürfte sich der aussergewöhnlich billigen Partiepreise wegen nicht nur zur Weihnachtszeit als auch namentlich zur Jubelfeier von Melanchthons 400jährigem Geburtstag zur weitesten Verbreitung in Haus und Schule eignen.

Die Freude in den Schriften des alten Bundes. Eine religionswissenschaftliche Studie von *August Wünsche*. Preis Mk. 1.—. S. 47. Weimar 1896. Verlag von Emil Felber.

Diese Studie hat den Zweck, einen in der alttestamentlichen Religionswissenschaft wenig gewürdigten Begriff ins rechte Licht zu setzen. Den Verfasser leitet bei der Abfassung der Studie der Gedanke, dass die alttestamentliche Auffassung der Freude weder in der Hingabe des Menschen an das Weltliche und Sinnliche, noch in dem Fliehen vor demselben als etwas Bösem und Sündhaftem besteht, wohl aber dieses für den Dienst des Göttlichen und Übersinnlichen zu erheben, zu heiligen und zu weihen.

Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Von *Hans Lietzmann*. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akad. Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Gr. 8°. S. 94. Preis 2 Mk.

Die Einleitung gibt eine Übersicht über die wesentlichsten, aus dem Griechischen und Aramäischen ergangenen Deutungen. Sodann wird der Bedeutung des Ausdruckes im Aramäischen und Griechischen nachgeforscht und endlich in der Verkündigung Jesu und den Synoptikern. Wir haben demnach in der Formel *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* einen terminus technicus hellenistischer Theologie vor uns, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen, von der griechischen Urgemeinde bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde: der Prozess der Übertragung dieses Ausdruckes in die Evangelien muss bereits früh begonnen haben, ist jedoch an verschiedenen Orten zu sehr verschiedenen Zeiten zum Abschluss gekommen: das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendete, war die kleinasiatische Vorlage Marcions. —

Ein gutes Hilfsbuch für den praktischen Geistlichen erscheint bei Fr. Jansa in Leipzig: **Die Gleichnisse des Evangeliums als Hausbuch für die christliche Familie bearbeitet von C. E. van Rœtsveld,** übersetzt von Dr. Otto Kohlschmidt. Die „Gleichnisse des Heilands," die 1854—1868 in 2 Teilen erschienen sind, sind so recht das Hauptwerk des holländischen Theologen und Volksschriftstellers und längst auch in deutschen Kreisen bekannt und geschätzt. Der Übersetzer hat das Buch den weitesten Kreisen deutscher Zunge zugänglich gemacht nicht nur durch die Übersetzung, sondern auch durch Verkürzung und Verein-

fachung des holländischen Orginals, durch Weglassung alles wissenschaftlichen Beiwerkes. Der gemütliche erzählende Ton des Schriftstellers, seine feine, poetische Auffassung, die ihn zum rechten Interpreten der Gleichnisse des Herrn machte, machen das Buch zum Muster gesunder, wohltuender Bibelerklärung, dem Laien zum Genuss, dem Pfarrer zum Vorbilde. Noch etwas freier hätte sich der Übersetzer zum Orginal halten dürfen. Dies gilt namentlich auch von der andern Bearbeitung des nämlichen Übersetzers:

Kinderpredigten von C. E. van Rœtsveld aus dem Holländischen übersetzt von Pfr. Dr. O. Kohlschmidt, Leipzig Fr. Jansa. Hier zeigt es sich besonders deutlich, dass der holländische Styl durchschnittlich breiter ist, als der deutsche und dass das, was sich in ersterer Sprache gut liest, in letzterer breit erscheint. Und doch wäre es schwer gewesen, abzukürzen, ohne dem gemütlichen Erzählerton zu schaden. Viel leichter lässt sich das Niederländische ins Schweizerdeutsche übersetzen. Wir werden diese Kinderpredigten für unsere Verhältnisse angepasst, doch in Dialekt halten. Dabei lernen wir vom Verfasser die richtige Sprache und die richtige Benützung der Texte. Das ewige Katechisiren ist der Ruin unserer Sonntagskinderlehre. Wollen wir die dadurch erzeugte Langeweile vermeiden, so dürfen wir das Katechisiren ersetzen nicht durch Doziren, sondern durch Erzählen. Erzählen, kurzweilig, inhaltsreich, gemütvoll erzählen aber können wir gewöhnlich nicht, deswegen sind Kinderpredigten bei uns in Misskredit. Was wir aber nicht können müssen wir lernen; dafür sind wir da und lehren kann es uns bloss einer, der es uns vormacht.

Religiöse Reden, gehalten im St. Peter zu Zürich von weiland *Heinrich Lang*, Pfarrer. I. und II. Band, umfassend die Jahre 1871/72. Dritte, unveränderte Auflage. Zürich, Verlag von Cäsar Schmidt, 1896.

Herr Pfarrer Haggenmacher, der Amtskollege Langs am St. Peter in Zürich, sagte über den Prediger Lang bei dessen Beerdigung folgendes: In der Gemeinde, in den Massen, im Volke war naturgemäss sein Ruhm als *Prediger* der höchste. Sobald eine Gemeinde durch ihre Grösse die nötigen Bedingungen gewährte, entwickelte sich seine Kanzelberedtsamkeit zur vollen Blume. Zürich bot ihm vor allem Gelegenheit, sein reiches Redetalent zu entfalten. Das war es, was ihm sein Predigeramt am St. Peter so lieb machte. Wohl nicht viele wussten darum, wie sorgfältig meist nach strenger innerer Arbeit das von ihm zurechtgelegt war, was, mit glänzender Beredtsamkeit vorgetragen, bald um der schlichten Klarheit, bald um der fesselnden Gedankenfolge, bald um der geistvollen Auslegung und Durchführung, bald um des tiefgemütlichen Elementes willen angesprochen oder hingerissen hat und so vielen, vielen zu einer Quelle der Belehrung, der Erbauung, des Trostes und religiöser Selbständigkeit geworden ist. (Trotzdem wurden diese religiösen Reden nicht aufgeschrieben, sondern sind nach Stenographien gedruckt worden.

Der Krankenfreund. Ein biblisches Hausbuch. Nach dem Holländischen des C. E. van Koetsveld frei bearbeitet von Pfarrer *Ernst Müller*. Zweite vermehrte Auflage. Broch. 3. — Mk., geb. 4. — Mk. Leipzig, Verlag von Friedrich Jansa, 1896.

Dieser Krankenfreund ist aus einer Übersetzung des van Koetsveld'schen Buches De Vriend der Kranken hervorgegangen. Dem Geist der von van Koetsveld herübergenommenen Partien entsprechen die Originaleinträge des Verfassers. Das ganze verdankt seine Entstehung dem Umstand, dass Koetsveld als treuer Seelsorger eine Anzahl Betrachtungen für einen Kranken aufschrieb, den er nicht so oft, als er gerne getan hätte, besuchen konnte. Das Ganze, sagt Ernst Müller, war mir eine liebe Arbeit, und wenn sie ihr geringes Teil helfen kann, menschliches Elend durch das Licht des Evangeliums

zu verklären und zu erleuchten, so will ich von Herzen Gott dafür danken Die zweite Auflage des Krankenfreundes erscheint als eingehende Neubearbeitung der ersten Auflage. Sowohl die Übersetzungen, als die vom Bearbeiter beigefügten Bestandteile wurden durchweg verbessert und vermehrt. Im fünften Teil wurden die Gebete des Originals aufgenommen und die kleine Liedersammlung in neuer und vermehrter Auswahl zusammengestellt. Es stellt sich somit die zweite Auflage als wesentliche Verbesserung und Vergrösserung der ersten der und enthält nun sozusagen vollständig die Übersetzung des van Koetsveld'schen Buches.

Die religiöse Reformbewegung in der reformirten Schweiz. Denkschrift, dem Schweizerischen Verein für freies Christentum gewidmet zum Gedächtnis seines 25jährigen Bestehens bei Anlass der XIII. Generalversammlung am 7./8. September 1896 in Bern von dessen Präsidenten *G. Schönholzer*, Pfarrer, am Neumünster in Zürich. Fr. 1.—. S. 84.

Im Vorwort sagt der Verfasser: „Im Jahre 1885 machte ich die religiöse Reformbewegung in der reformirten Schweiz zum Gegenstande eines Vortrages in der Aula der Kantonsschule St. Gallen. Seit da sind weitere elf Jahre vergangen; auch wurden damals mit Rücksicht auf die Hörerschaft die St. Gallischen Verhältnisse besonders ausführlich behandelt. Heute ist eine ebenmässige Berücksichtigung der Geistesbewegung in allen durch sie berührten Gebieten des Vaterlandes geboten. ist die Entwicklung von 1885—1896 mit in Betracht zu ziehen und dürfte es sich empfehlen, die verwandten Strömungen des Kontinentes wenigstens zu nennen und der Frage nahe zu treten: Hat unser Verein auch für die Zukunft eine Aufgabe und wenn ja, welche? Wir wollen gerade als Schweizerischer Verein für freies Christentum ein Segen, nicht eine Gefahr der christlichen Kirche, näher: der vaterländischen evangelischen Kirche sein. Möge das auch von diesem Schriftlein gesagt werden dürfen."

Th. Kolde, **Die Augsburgische Konfession**, lateinisch und deutsch. Mit fünf Beilagen: 1. Die Masburger Artikel. 2. Die Schwabacher Artikel. 3. Die Torgauer Artikel. 4. Die Confutatio pontificia. 5. Die Augustana von 1540 (Variata) VI, 224. Gotha, J. A. Perthes, 1896. Preis Mk. 4. 50.

„Wer jemals mit Studierenden kirchen- und dogmenhistorische Übungen über die Augustana, ihre Entstehung, ihre Geschichte und ihren Lehrbegriff vorgenommen hat, wird die Schwierigkeit empfunden haben, abgesehen von der Augustana von 1530 auch nur die für solche Untersuchungen notwendigsten Texte, wie Marburger, Schwabacher, Torgauer Artikel, die confutatio pontificia und die Variata in genügender Anzahl von Exemplaren zusammenzubringen." Aus diesem praktischen akademischen Bedürfnis ist die vorliegende handliche Sammlung entstanden. Die Augustana gehört aber zu denjenigen Bekenntnisschriften, mit denen sich jeder Theologe, der ernstlich dogmengeschichtliche und symbolische Studien treibt, wird beschäftigen müssen und auch für solche Privatstudien leistet das Büchlein mit seiner trefflichen Einleitung und seinen kurzen Erläuterungen gute Dienste. Zu Grunde gelegt ist der textus receptus des Konkordienbuches. Bekanntlich weicht von diesem lateinischen Text die deutsche editio princeps in manchen nicht unwesentlichen Punkten ab; es ist daher ein glücklicher Griff des Verfassers, beide Ausgaben Seite für Seite nebeneinander zu stellen. Auch für die Beigabe der katholischen Confutatio wird man nur dankbar sein können; sie hat zwar in der katholischen Kirche keine symbolische Geltung, ist aber doch für die Erkenntnis des vortridentinischen Katholizismus massgebend.

Basel. *P. Böhringer.*

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6868

v.13
1896
CBPac

Schweizerische theologische Zeitschrift v.13 1896